ADRIANO TILGHER

LA FILOSOFIA DI LEOPARDI

EDIZIONI DI RELIGIO
ROMA - Via Montefaraone, 7
1940-XVIII

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA DELL'AUTORE

ARTI GRAFICHE A. CHICCA - TIVOLI - 1940-XVIII

I.

IL PIACERE

Lo *Zibaldone* di Leopardi contiene i materiali più o meno elaborati di almeno quattro libri: una *Teoria del Bello e dell'Arte*, una *Teoria della Società e della Civiltà*, una *Teoria del Piacere* e un'*Arte della Felicità* (titoli, questi ultimi due, non miei, ma leopardiani), parte teorica la prima e pratica la seconda del *Manuale di filosofia pratica*, cui Leopardi vagheggiava di legare il suo nome.

Innanzi tutto, urge avvertire che di teorie del piacere Leopardi ne ha *due*, che non si accordano tra loro. Non averlo avvertito ha generato incomprensioni e confusioni senza fine negli esegeti del suo pensiero, la maggior parte dei quali non sono degli assi in fatto di analisi filosofica.

Secondo la *prima* di queste teorie, l'esistente ama l'esistenza propria, quindi ama il piacere. Il desiderio del piacere è innato e illimitato, e perché illimitato aspira a un piacere *eterno* e *infinito*. Ma ciò che è essendo sempre individuale, cioè *finito*, nessun oggetto può mai dare che un piacere *limitato*. Inoltre, nessun piacere è eterno, tanto vero che condizione del piacere è che duri poco e varii di contenuto, se no si logora con l'abitudine. — O come al-

trimenti Leopardi si esprime : l'uomo desidera *il* piacere, ma non v'è *il* piacere, v'è *questo* o *quel* piacere sempre finito e circoscritto. — O ancora, con altra formula che ricopre identico contenuto : il vivente ama sé più di ogni cosa, ama sé stesso più del proprio stato, di ogni bene ne vuole uno sempre maggiore, dunque perfetto amore del proprio stato, cioè perfetta felicità, è impossibile. Di qui la fondamentale dolorosità della vita : questa vuole un piacere *infinito*, e non ne trova di volta in volta che uno *finito*, che non soddisfa, ma solo distrae in parte quel; l'infinito desiderio. Perciò tutti *senza eccezione* i piaceri sono misti di dolore (*Zibaldone*, pp. 165-83-378-90, 532-5, 646-52, 1017-8, 1044, 4191-2, 4477; *Dialogo di Malambruno e di Farfarello*).

Un piacere infinito non esiste nella realtà, ma solo nell'*immaginazione*, che può concepire le cose che non sono e come non sono. Invece la *scienza*, essendo conoscenza della realtà com'è, non può darci che il *vero*, che è sempre *finito*. L'ignoranza, nascondendoci i confini delle cose, è fonte principale delle idee indefinite e della felicità : se la fanciullezza è l'età più felice, è perché è la meno esperta. Perciò l'immaginazione è il primo fonte della felicità umana.

Ma, a dir vero, nemmeno l'immaginazione può concepire l'infinito : ciò ch'essa arriva a concepire è solo un surrogato dell'infinito, cioè l'*indefinito* (ossia un finito di cui non si vedono i limiti). Essa crea degli oggetti indefiniti (quindi inesistenti), le *illusioni*, che più di tutti gli altri riempiono l'anima e la soddisfano, senza contentarla nemmeno essi pienamente, perché nemmeno essi sono l'infinito cui l'anima anela.

Appunto per questo il piacere esiste più che nel presente, nel passato e nel futuro ; più che nel possesso, nella *rimembranza* e nella *speranza*, che entrambe hanno in sé quell'indefinito che il presente, la realtà attuale (sempre limitata e circoscritta) non può contenere : « *sempre il presente, per fortunato che sia, è tristo e inamabile* » (*Dialogo di Plotino e di Porfirio*). « *Perciò l'uomo è sempre inclinato e necessitato a sostenersi del ben futuro, così come egli è sempre malissimo soddisfatto del ben presente* ». (*Il Parini*, cap. X. Cfr. anche *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, cap. II ; *Dialogo di un venditore d'almanacchi e di un passeggere*). Perciò piace più un piacere piccolo di cui non si conoscono i limiti che un piacere grande di cui si vedono i confini. Perciò la speranza di un piccolo bene non ancora goduto è piacere maggiore del possesso di un bene grande già provato. Concludendo : il piacere è « *un subbietto speculativo, e non reale ; un desiderio, non un fatto ; un sentimento che l'uomo concepisce col pensiero, e non prova ; o per dir meglio, un concetto e non un sentimento... è sempre o passato o futuro, e non mai presente.... Laonde la nostra vita, mancando sempre del suo fine, è continuamente imperfetta : e quindi il vivere è di sua propria natura uno stato violento* ». (*Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare*).

L'atto del vivere è perciò patimento, dolore, infelicità *positiva*, di cui l'uomo, per essere continua e abituale, può anche non avvedersi (*Zibaldone*, pp. 3876-8). « *Io dimando a te, o sole, autore del giorno e preside della vigilia : nello spazio dei secoli da te distinti e consumati fin qui sorgendo e cadendo, vedesti*

tu alcuna volta un solo infra i viventi essere beato?... vedi tu di presente o vedesti mai la felicità dentro ai confini del mondo? » (*Cantico del Gallo silvestre*).

L'essere nuoce all'uomo; chi vive, vive per errore di calcolo. Un unico dolore non avendo per contrappeso nemmeno un piacere nel senso pieno e rigoroso della parola, ne segue che l'essere nuoce all'esistente singolo e all'esistente in generale, che esistere è male, che il non-essere è da preferire all'essere. (*Zibaldone*, pp. 2249-55; 4137; 4174-77; *Dialogo di Plotino e di Porfirio*). E più le anime sono eccellenti, più sentono la vita e più sentono l'infelicità: perché più si amano, e questa « *maggioranza di amor proprio importa maggior desiderio di beatitudine, e però maggiore scontento e affanno di esserne privi, e maggior dolore delle avversità che sopravvengono* ». E non solo gli uomini ma gli animali tanto più sono infelici, quanto più in alto situati nella scala degli esseri. Il più infelice di tutti i viventi è l'uomo « *per essere di tutti i viventi il più perfetto* » (*Dialogo della Natura e di un'Anima*). Leopardi è pessimista, e ogni tentativo di farne un ottimista fu, è e sarà sempre vano.

La teoria di Leopardi è, in fondo, quella del Cristianesimo. Anche pel Cristianesimo l'uomo aspira a un bene infinito che non può trovare in nessun oggetto di questa terra. Ma pel Cristianesimo fuori di questa terra quell'oggetto esiste, ed è Dio. Per Leopardi, invece, un piacere che non sia *sensibile* e *materiale*, un piacere che non sia di questa vita, un piacere che non sia dell'uomo così come è fatto, è un sogno. Il bene infinito cui l'uomo anela è un in-

finito *terreno* (*Zibaldone*, pp. 3497-3509). Perciò il Cristianesimo, pessimista per la terra, è logicamente ottimista pel cielo. Leopardi, invece, non meno logicamente, è pessimista senza riserve.

Accanto a questa teoria del piacere Leopardi ne ha una *seconda*, per la quale il piacere è « *figlio d'affanno* », cioè è niente altro che una pausa del dolore, quindi uno stato non positivo, ma *negativo* :

Uscir di pena
È diletto fra noi.
Pene tu spargi a larga mano ; il duolo
Spontaneo sorge : e di piacer, quel tanto
Che per mostro e miracolo talvolta
Nasce d'affanno, è gran guadagno.
(*La quiete dopo la tempesta*).

Ma questa seconda teoria (che è quella degli Edonisti del Settecento, francesi come Maupertuis, italiani come Ortes, Briganti, Verri) *non* si concilia affatto con la prima. O è vero che il dolore del vivere deriva dalla insoddisfazione del desiderio infinito di piacere, e allora il piacere non può essere semplice pausa del dolore, appunto perchè il dolore nasce dalla mancanza del piacere infinito cui il vivente aspira — o è vero che il piacere è una semplice pausa del dolore, qualcosa di negativo quindi, e allora il dolore non può nascere dalla mancanza del piacere, poichè in tal caso, al contrario, è il piacere che nasce dalla cessazione del dolore. Secondo la prima teoria, è il dolore che nasce dall'assenza del piacere ; secondo la seconda, al contrario, è il piacere che nasce

dalla cessazione del dolore. *O è vera l'una o è vera l'altra teoria.* Leopardi le mescola spesso entrambe. Di qui confusioni nei suoi ragionamenti e, soprattutto, nella testa dei suoi esegeti.

E v'è una *terza* teoria del piacere alla quale in qualche punto Leopardi mostra di aderire, la teoria che si può dire dialettica, secondo la quale piacere e dolore sono contrari indissolubili, i mali dan risalto ai beni, che senza di essi verrebbero a noia e cesserebbero di essere beni (*Zibaldone*, pp. 2599-2602).

Ma la teoria più veramente propria di Leopardi è la prima, quella che fa derivare il dolore del vivere dall'aspirazione sempre delusa a un infinito piacere. È infatti da questa ch'egli cava la sua *Arte della felicità*.

- MEGLIO DI TUTTO È MORIRE -
L'ATTO PIÙ LOGICO CHE UN UOMO POSSA
COMPIERE È IL SUICIDIO

II.

L'ARTE DELLA FELICITÀ

Posto così, il problema è insolubile. L'uomo non può essere *interamente* felice, poichè per esserlo dovrebbe esserlo *infinitamente*, cosa impossibile. Le soluzioni dell'*Arte della felicità* non sono che *compromessi*, ripieghi. Ce ne sono parecchi.

Primo. Il dolore derivando dal desiderio di un piacere infinito, si cessi di desiderare e si cesserà di soffrire : meglio di tutto è morire. L'atto più logico che un uomo possa compiere è il suicidio. Poichè ciò che l'uomo ama — dice Leopardi riecheggiando Helvétius (*De l'Esprit, discours III*) — non è la vita *ut sic*, ma la felicità di cui la vita è condizione, strumento, soggetto indispensabile. Ama, sì, la vita, ma non come vita, bensì come felice, ed è naturale che quando non possa esser felice si liberi della vita come di un peso. « *La vita felice, saria bene senza fallo ; ma come felice, non come vita. La vita infelice, in quanto all'essere infelice, è male ; e atteso che la natura, almeno quella degli uomini, porta che vita e infelicità non si possono scompagnare, discorri tu medesimo quello che ne segua* » (*Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*). « *La morte è il solo rimedio valevole ai nostri mali, la cosa più desiderabile agli uomini, e la*

migliore » (*Dialogo di Plotino e di Porfirio*). « *Ai mali unico schermo — la morte... colei che i nostri danni — ebber solo conforto* » (*Sopra un bassorilievo antico*).

« *S'arma Napoli intera alla difesa — de' maccheroni suoi, ch'ai maccheroni — anteposto il morir troppo le pesa* », dice Leopardi nei *Nuovi credenti*. Che ai maccheroni della vita Leopardi anteponga il morire, è ciò che sopratutto non va giù ai nostri filosofi pseudoidealisti che di quei maccheroni si cibano assai volentieri.

Secondo. Scartata la morte, uno stato è tanto più felice quanto più si avvicina alla morte. Quanto meno l'uomo desidera, cioè quanto meno sente l'esistenza, tanto meno è infelice ; più è stupido e meno è infelice : « *misera non è la gente sciocca* » (*I nuovi credenti*). Ciò è vero non solo dei popoli ma anche dell'individuo : allora l'infelicità cessa quando l'uomo non sente affatto la sua vita (come nel sonno, nel letargo, nello svenimento totale, cfr. *Dialogo di Malambruno e di Farfarello*, negli istanti che precedono la morte) ; meno sente sé stesso, e più è felice, come in una debolezza non penosa, negl'istanti che precedono il sonno o il risveglio, nello stupore procurato dall'oppio, dai liquori ecc. « *Ciò vuol dire quando ei non è capace neanche di felicità veruna, nè di piacere o bene veruno, assolutamente ; quando ei vivendo, non vive ; allora solo egli è pienamente felice. S'ei desidera la felicità, non può esser felice ; meno ei la desidera, meno è infelice ; nulla desiderandola, non è punto infelice* » (*Zibaldone*, p. 3848). Perciò lo stato selvaggio è meno infelice del civile ; perciò i selvaggi, i primitivi, gl'ignoranti, gli stupidi

sono meno infelici dell'uomo civile, raffinato, colto e intelligente.

Terzo. Una soluzione meno buona della precedente ma che dà pur sempre una certa relativa felicità è quella di aver desideri pochi e poco vivi, come li ha l'uomo naturale (il primitivo, il selvaggio, il contadino) che dopo il lavoro va al riposo, dopo il riposo torna al lavoro, con ritmo metodico. È la felicità uguale e temperata di chi se ne vive queto nel suo stato buono con speranza riposata e certa di un avvenire migliore, che attende senza ansie e senza impazienze. Ma questo stato è possibile solo fino a che la scienza non ha mostrato il vuoto di tutte le cose (*Zibaldone*, pp. 55-6, 76, 1585-6, 2495).

Quarto. Allora, dopo che questo è avvenuto, è meglio appigliarsi alla soluzione opposta : quella della vita occupata e distratta, cioè rovesciata verso l'esterno. Meglio ancora se l'occupazione tende a un fine, così al suo piacere si aggiunge quello della speranza. (*Zibaldone*, p. 248 ; *Il Parini*, Cap. VI) Più si è occupati e distratti e più si è felici. Perché ? Perché la molteplicità e novità e singolarità delle sensazioni impedisce all'anima di vedere i confini di ognuna, la fa errare da un piacere all'altro, e così le dà l'illusione del piacere infinito. Perché il desiderio verso il piacere infinito si rompe in tanti *piccoli* desideri che è possibile soddisfare (mentre non è possibile soddisfare il desiderio del piacere infinito), e mentre si arrabatta per soddisfarli l'uomo non sente più il gemito profondo dell'anima insoddisfatta. E poiché l'attività è eccitata al massimo grado dalle *illusioni* dell'immaginazione, dai forti e ge-

nerosi *errori*, felici al massimo grado sono gl'individui (i fanciulli) e i popoli (gli Antichi, i Greci e i Romani) in cui l'immaginazione vigorosa e potente genera illusioni forti (onore dovere eroismo gloria ecc.) che sprigionano al massimo grado l'attività. L'attività, dal semplice frastuono degli affari quotidiani alle forme superiori della vita civile e politica, distrae, stordisce il senso dell'infelicità (*Storia del genere umano ; Epistola a Carlo Pepoli*).

Quinto. Migliore ancora della precedente è la soluzione che si potrebbe chiamare del *rischio assoluto*. Bisogna « *considerar la propria vita, gioventù ecc. come già perduta, o disperata, o inutile... e metter tutte queste cose a rischio per bagattelle, e con poca considerazione, e senza mai lasciarsi cogliere dall'irresoluzione, neanche nei negozi più importanti, nemmeno in quelli che decidono di tutta la vita, o di gran parte di essa. In questo solo modo si può goder qualche cosa. Bisogna vivere... alla ventura* ». (*Zibaldone*, p. 2528).

Appunto perché non avendo nulla da perdere arrischiano tutto, sono i disperati che fanno le grandi cose. E perché il vivere da disperati e da giuocatori d'azzardo dà la massima felicità ? Perché — questo il senso profondo della risposta di Leopardi — in chi mette a repentaglio la vita, essa non ha più un fine aldilà di sé medesima (piacere infinito : scopo irraggiungibile), non ha altro scopo che sè stessa, la propria conservazione, scopo raggiungibile e che, raggiunto, dà piacere. Disintossicata la vita della tensione a un impossibile fine, ridotta a non avere altro scopo che la riconquista di sé dalla totale rovina, la vita piace, o, per lo meno, non dispiace. Per-

ciò piacciono tutte le sensazioni vive forti vigorose (tuono, tempesta, uragano, spettacoli sanguinosi, esecuzioni capitali ecc.) in cui la vita avverte e gusta intensamente sé stessa, *senza* (e questo è il punto) *aspirare a nulla oltre di sé.*

Colombo che arrischia la vita sul baratro dell'Oceano sconfinato e ignorato e la riconquista di attimo in attimo sulla morte gode una gioia molto superiore a quella che avrebbe goduta se fosse restato a casa, chè, allora, avrebbe avvertito in sé l'anelito a un irraggiungibile bene. Così dall'estremo del pessimismo Leopardi sprigiona la massima tensione dell'attività, *pur nella totale svalutazione dei fini di quest'attività.*

Nostra vita a che val? Solo a spregiarla:
Beata allor che ne' perigli avvolta,
Sé stessa obblia, né delle putri e lente
Ore il sonno misura e il flutto ascolta;
Beata allor che il piede
Spinto al varco leteo, più grata riede.

(*A un vincitore nel pallone*)

Poiché se la ragione
ci dimostra che il male è sostanziale
radicale essenziale ed infinito,
il bene è l'illusione
di un oggetto finito illimitato

III.

LE ILLUSIONI

Al disopra e in contrasto con lo squallido mondo della *Verità* si libra l'ameno regno delle *Illusioni*: è una delle tesi capitali di quello che Leopardi chiamava il suo « sistema di filosofia ».

Che dall'azione che queste ispirano venga all'anima pienezza e soddisfazione vitale, abbiamo visto nei capitoli precedenti. Ma che sono precisamente le illusioni? In che consistono? Come si generano?

Le illusioni — dicono le *Operette Morali* — sono « *fantasmi di sembianze eccellentissime e soprumane, ai quali* (Giove) *permise in grandissima parte il governo e la potestà* » delle genti umane: « *furono chiamati Giustizia, Virtù, Gloria, Amor patrio e con altri sí fatti nomi* ». Primo e massimo fra essi, Amore. Fantasmi, « *maravigliose larve* (altrove dirà « *speciosissime larve* », « *stupende larve* ») *le quali dagli uomini furono riputate ora geni ora iddii, e seguite e culte con ardore inestimabile e con vaste e portentose fatiche per lunghissima età; infiammandoli a questo dal canto loro con infinito sforzo i poeti e i nobili artefici; tanto che un grandissimo numero di mortali non dubitarono chi all'uno e chi all'altro di quei fantasmi donare e sacrificare il sangue e la vita propria* ». Il dono di quelle

larve fu « *il maggior dono che gli eterni avessero fatto e potuto fare ai mortali* » (*Storia del genere umano*).

Altrove le chiama « *beate larve* » (*Le Ricordanze*), « *antico error, celeste dono* » (*Nelle nozze della sorella Paolina*), « *felici ombre* » (*A un vincitore nel pallone*), « *dilettose immagini* » (*Al conte Carlo Pepoli*). Per quei *fantasmi*, quelle *larve*, quegli *errori*, quelle *ombre*, quelle *immagini* sono da intendere « *quelle opinioni, benché false, che generano atti e pensieri nobili, forti, magnanimi, virtuosi, ed utili al ben comune o privato; quelle immaginazioni belle e felici, ancorché vane, che danno pregio alla vita; le illusioni naturali dell'animo* » (*Dialogo di Timandro e di Eleandro*). Senza illusioni, né « *grandezza di pensieri, né forza e impeto e ardore d'animo, né grandi azioni che per lo più sono pazzie* » (*Zibaldone*, p. 21). « *Il fanatismo di una grande illusione trionfa di tutto. Non ha considerato menomamente il cuore umano, chi non sa di quante illusioni egli sia capace, quando anche contrastino ai suoi interessi, e come egli ami spessissimo quello stesso che gli pregiudica visibilmente* » (p. 335). Dunque: opinioni false, immaginazioni vane, pazzie, « *errori magnanimi* ». (*Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto*). Come nascono? E come mai, benché false e vane, han potere di generare forza di azione e virtù di sacrificio?

Per trovare la risposta apriamo lo *Zibaldone*. Vi troveremo detto: « *io considero le illusioni come cosa in certo modo reale stante ch'elle sono ingredienti essenziali del sistema della natura umana, e date dalla natura a tutti quanti gli uomini, in maniera che non è lecito spregiarle come sogni di un solo, ma propri vera-*

mente dell'uomo e voluti dalla natura, e senza cui la vita nostra sarebbe la più misera e barbara cosa ecc. Onde sono necessari ed entrano sostanzialmente nel composto ed ordine delle cose » (*Zibaldone*, p. 51). E altrove « *Tutto il reale essendo un nulla, non v'è altro di reale né altro di sostanza al mondo che le illusioni* » (*ibid.*, p. 99).

Illusioni, errori, ma naturali e necessari, essenziali e universali. Qui Leopardi è interamente nella scia del pensiero del Sei e Settecento : fu allora, infatti, che per la prima volta si formulò con tutta chiarezza e precisione il concetto che alla natura umana è essenziale credere a cose che dal punto di vista della ragione sono o indimostrabili o errate : per esempio, la credenza alla realtà di un mondo in sé è tanto naturale, necessaria e inevitabile, quanto razionalmente indimostrabile. Che Leopardi non abbia conosciuto che di seconda mano le fonti di quel pensiero è più che probabile ; ma che egli si muova nella sua corrente, è più che certo : il genio non ha bisogno che di un lieve accenno della via ; per percorrerla fino in fondo, gli bastano le sue gambe.

Appunto perchè non è capace di generare le illusioni, la ragione non è capace di distruggerle veramente e a fondo : « *e perdute una volta, né si perdono in modo che non ne resti una radice vigorosissima, e continuando a vivere, tornano a rifiorire in dispetto di tutta l'esperienza, e certezza acquistata* », « *a dispetto della ragione e del sapere* » (*Zibaldone*, pp. 213-6) : pensiero che nel *Risorgimento* diventerà divina poesia. Proprio come Hume diceva che lo

stesso filosofo idealista, dopo di aver dimostrato con gli argomenti più inoppugnabili che il mondo esteriore non esiste in sé ma è semplice collezione di stati d'animo, quando poi cessa di filosofare ritorna a trattare il mondo come lo tratta l'uomo della strada che non sa nulla di filosofia, cioè come qualcosa che esiste in sé, indipendentemente dall'uomo.

Ma poiché la ragione non è capace di generarle, da che nascono le illusioni? E che significa propriamente illusione? Qui siamo veramente al centro del problema. E bisogna riconoscere che la risposta di Leopardi è più accennata che svolta. È necessario, per entrare nel vivo del suo pensiero, svolgere a fondo alcuni accenni un po' vaghi e intrecciare i fili che egli ha lasciati un po' sparsi. L'illusione è nient'altro che *apparenza di piacere* (*Zibaldone*, p. 272) o, con parole nostre, un piacere apparente. E il piacere per Leopardi non può esser mai che apparente, perché — come abbiam visto — per esser reale dovrebb'essere infinito, infinito essendo il desiderio di piacere che costituisce l'essenza dell'animo nostro. Ma un piacere infinito è impossibile perché gli oggetti a cui tende il desiderio di piacere sono tutti *senza eccezione alcuna* limitati e finiti. L'infinito è un sogno, un'idea, forse contradittoria. Pare che solo ciò che non è possa esser senza limiti. Pare che esistere voglia dire individualità, dunque non-infinito, poiché un ente individuo che non abbia limiti non pare si possa supporre. È probabile che l'universo di cui non vediamo i limiti sia di fatto limitato (*Zibaldone*, pp. 4177-8, 4292). Un piacere per esser piacere dovrebb'essere infinito; ciò es-

sendo impossibile, non possiamo godere che in apparenza, illusoriamente. Illusione che, però, non è affatto un nulla, è una mezza realtà, qualcosa che si libra fra l'essere e il niente.

Ma come nasce quest'apparenza di piacere? C'è in noi una facoltà che ha la forza di creare oggetti non veramente infiniti (un oggetto infinito è un assurdo, perchè un oggetto è *sempre* finito e limitato) ma *indefiniti* (cioè finiti, ma di cui non si vedono i limiti) il cui acquisto e possesso dà all'uomo un'apparenza di piacere, un piacere apparente. Apparente perché anche in questo indefinito — sebbene la soddisfi e contenti più di ogni altra cosa sulla terra — l'anima avverte come un vuoto, avendo coscienza di non averlo concepito e veduto tutto intero (*Zibaldone*, pp. 472-3). Fra questi oggetti indefiniti sono quelli che vanno aldilà della nostra persona fisica.

I beni che riguardano la nostra persona fisica — la buona salute, la buona tavola, il buon letto, i danari e simili — sono beni reali, ma appunto perché reali, essendo finiti e limitati, non rendono veramente felici. I beni che vanno oltre la nostra persona fisica sono irreali, ombre, larve, fantasmi, errori, opinioni false, ma, appunto perché tali, avendo una apparenza d'infinità, sono i soli che possono render felici: e questi beni sono la Virtù, l'Onore, la Gloria, la Patria, l'Amore, tutti oggetti posti oltre i confini della nostra pelle, campati nel vuoto, miraggi ingannatori, che però, non avendo confini precisi e definiti, ci promettono (sia pure mendacemente) soddisfazione. Fino a che è accesa la luce dell'imma-

ginazione i confini dell'io sono posti ora in questa ora in quella cosa, mai però nell'epidermide dell'individuo. Guai quando la ragione, la conoscenza del vero, svela che quegli oggetti sono puramente illusori! L'uomo allora ricade dal regno dell'Inganno in quello della Verità e della Realtà e scopre che questa fa tutt'uno con la propria pelle; ma la verità che stringe in mano essendo finita e limitata non può che renderlo infelice: «*dal vero al sognato, non corre altra differenza, se non che questo può qualche volta essere molto più bello e più dolce, che quello non può mai*» (*Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare*). Insomma, per Leopardi, l'uomo è un vivente che anela all'infinito, e quando non può stringerlo, sia pure illusoriamente, in pugno, nulla lo salva dall'infelicità.

La facoltà che crea dinanzi a lui questi miraggi d'infinità è l'immaginazione, la «*naturale virtù immaginativa, che sola poteva per alcuna parte soddisfarli* (gli uomini) *di questa felicità non possibile e non intesa... da loro stessi che la sospirano*»: è essa che crea si può dire dal nulla «*tutte quelle somiglianze dell'infinito... poste nel mondo, per ingannarli e pascerli, conforme alla loro inclinazione, di pensieri vasti e indeterminati*». (*Storia del genere umano*). È l'immaginazione «*ricca, varia, leggera, instabile e fanciullesca*» la «*larghissima fonte di pensieri ameni e lieti, di errori dolci, di vari diletti e conforti; e il maggiore e più fruttuoso dono di cui la natura sia cortese ad anime vive*» (*Elogio degli uccelli*). È essa che crea il popolo dei sogni «*che ingannando sotto più forme il pensiero degli uomini, figurassero loro quella pie-*

nezza di non intelligibile felicità, che egli (Giove) *non vedeva modo da ridurre in atto, e quelle immagini perplesse e indeterminate, delle quali esso medesimo... non poteva produrre alcun esempio reale* » (*Storia del genere umano*). È per « *la virtù del caro immaginare* » che l'uomo « *in suo chiuso pensier natura abbella — Morte, deserto avviva* » (*Al conte Carlo Pepoli*). È essa la fonte maggiore della felicità umana. Questa ne è l'effetto e, reciprocamente, la causa, perché l'esercizio dell'immaginazione vuole felicità momentanea o abituale (*Zibaldone*, p. 703).

E poiché l'immaginazione fiorisce nei corpi vigorosi e sani, non aduggiati dalla ragione e dall'esperienza, così si spiega che le illusioni, figlie dell'immaginazione e madri delle grandi e nobili azioni, vigoreggino « *nel fior di gioventù, nel bello — April degli anni* » (*Al conte Carlo Pepoli*) e nelle età fanciullesche e primitive, in cui la ragione è debole e la fantasia potente, quale fu l'Antichità greco-romana.

IV.

L'AMORE

Fra i fantasmi creati dal *caro immaginar* — abbiamo detto — primo e massimo è Amore: unico affetto che *intra i mortali ha sede*, al cui confronto tutti gli altri affetti,

> *Avarizia, superbia, odio, disdegno,*
> *Studio d'onor, di regno*

non sono altro che *voglie*. Per esso *ch'all'uomo è tutto* la vita ha pregio e valore. Solo per esso

> *al cor non vile*
> *la vita della morte è più gentile.*

Il suo *stupendo incanto* eleva il mortale in una *nova immensità*, in un *paradiso* ove, *sott'altra luce che l'usata errando*, pone in oblio il suo stato terreno *e tutto quanto il ver* (*Il pensiero dominante*). Quand'esso si accende in un cuore umano, *nasce il coraggio — o si ridesta* e la morte non fa paura, anzi alletta, attrae e invita (*Amore e morte*). « *L'essere pieni del suo nume vince per sé qualunque più fortunata condizione fosse in alcun uomo ai migliori tempi. Dove egli si posa, dintorno a quello si aggirano, invisibili a tutti gli altri, le stupende larve* », « *perciocché negli*

animi che egli si elegge ad abitare, suscita e rinverdisce per tutto il tempo che egli vi siede, l'infinita speranza e le belle e care immaginazioni degli anni teneri ». (*Storia del genere umano*).

Sogno e palese error è esso, ma di natura divina, perché resiste alla realtà e *spesso al ver s'adegua*, cioè s'incarna in un corpo di donna, e allora diviene *cagion diletta d'infiniti affanni* (*Il pensiero dominante*). Allora l'uomo crede di amare la donna mentre, in realtà, in lei e attraverso di lei non ama che la sua illusione, *la figlia — della sua mente, l'amorosa idea,.... tutta al volto, ai costumi, alla favella — pari alla donna che il rapito amante — vagheggiare ed amar confuso estima.* È l'idea e non la donna di carne e d'ossa che l'amante *ancora — nei corporali amplessi, inchina ed ama.* Fino a che, finito il *lungo vaneggiar, l'errore e gli scambiati oggetti — conoscendo, s'adira* con la donna e l'accusa di aver tradito l'idea ch'egli se ne era fatta. Ma dello scambio il vero colpevole è lui, ché la donna, la cui mente è *men forte e men capace* di quella dell'uomo, non potrebbe nemmeno capire ciò che la sua beltà inspira ai generosi amanti (*Aspasia.* Cfr. *Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare*).

Nella forma in cui Leopardi la presenta, la teoria delle illusioni è sua e ben sua. Suggerimenti e spunti egli ne trovò in Helvétius, celebratore delle passioni forti (cioè di quelle che mirano a un oggetto il possesso del quale è considerato dal desiderante come necessario alla sua felicità) perché generatrici di vita e attività e perciò di piacere. Leopardi accettò questa teoria, aggiungendo che perché la passione forte

si accenda è necessario il miraggio dell'illusione. Che al forte operare sia necessaria un'illusione creduta come verità era teoria corrente nell'Italia della seconda metà del Settecento. In un brano (che Leopardi cita nella sua *Crestomazia*, come il 39° della sezione di *Filosofia pratica*) delle *Avventure di Saffo* Alessandro Verri enuncia in poche righe l'opposizione delle inutili verità figlie dell'intelletto e delle nobili e benefiche persuasioni e opinioni. L'opposizione tra la fredda ragione che persuade al calcolo, all'egoismo, alla viltà e le illusioni figlie della fantasia e madri di nobili azioni riempie di sé lo *Jacopo Ortis* di Ugo Foscolo. Nè è da escludere che Foscolo, e attraverso di lui Leopardi, subissero l'influsso di G. B. Vico, esaltatore delle età primitive, ricche di fantasia e povere di riflessione, creatrici di miti e fantasmi creduti verità e appunto perciò generose ed eroiche.

Per quanto riguarda l'illusione di amore, nulla di più naturale che Leopardi riecheggiasse la teoria di Platone e dei platonici italiani filosofi e poeti, a lui ben noti, ma facendole subire un cambiamento radicale. L'Idea, infatti, che l'amante inchina ed ama nell'oggetto amato per Platone esiste realmente nel mondo ultramondano, mentre per Leopardi non è che creazione e proiezione della fantasia umana.

V.

AMOR PROPRIO ED EGOISMO

La potenza che genera le illusioni è, dunque, l'immaginazione. Ma per quale processo ? È quello che ora vedremo.

La passione fondamentale per Leopardi, che qui riecheggia La Rochefoucauld ed Helvétius, è l'*amor proprio*, cioè l'amore che il vivente porta a sé stesso, conseguenza e parte essenziale dell'esistenza sentita e conosciuta dall'esistente. Chi si sente vivere, si ama. Chi si ama, si desidera il bene ; il bene è il piacere ; perciò chi si ama si desidera il piacere. L'amor proprio è, dunque, amore del piacere o della felicità che è lo stessô (*Zibaldone*, pp. 181 sgg. ; 2494-6). L'amor proprio è illimitato, e perciò illimitato è l'amor del piacere. L'amor proprio non può né crescere né diminuire dal principio alla fine della vita ; punto sul quale però Leopardi altrove asserisce il contrario (*Zibaldone*, pp. 610-1 ; 2154 ; 2412).

Tutti gli altri sentimenti e passioni non sono che modificazioni e colorazioni varie di quest'unica passione fondamentale : non sono tanto effetti di essa quanto piuttosto le forme varie che essa assume (*Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*).

L'amor proprio è il misuratore dell'intensità vitale : maggiore è la vita, maggiore è l'amor proprio, per conseguenza, l'infelicità. L'uomo avendo più vita di tutti gli altri viventi ha, per natural conseguenza, più amor proprio (*Zib.*, p. 2412). Ed esso solo è veramente innato ed essenziale all'uomo : ogni altra passione, non essendo che modificazione dell'amor proprio, può essere naturale, ma non è innata. Innato, non è nemmeno l'amor della vita. L'uomo — come abbiamo già visto — non ama la vita che in quanto la giudica mezzo e strumento della felicità. L'amor della vita non è dunque che semplice conseguenza dell'amor proprio. Tanto vero che, se quel giudizio vien meno, se lo spirito scopre che la vita non è affatto mezzo e strumento alla felicità, allora l'amor proprio cessa di essere amore della vita e della conservazione (pp. 4131-2). E come nessun corpo può saltare aldilà della propria ombra, così nessun vivente può amare altri che sé, e amare un altro come altro e perché altro gli è impossibile in modo assoluto (p. 68). E nondimeno amor proprio non è affatto sinonimo di egoismo : e se non si afferra come Leopardi arrivi alla dimostrazione di questo che sembra un paradosso, è l'essenza stessa del suo pensiero che sfugge.

Nella dimostrazione di questa tesi Leopardi non mostra quella chiarezza e perspicuità di cui di solito fa prova nelle sue argomentazioni. Ma chi sappia cogliere i nessi sottintesi del suo pensiero non può aver dubbi su quello che ne è il vero significato.

Ridotta all'essenziale, la marcia del ragionamento di Leopardi si può enunciare così. Il vivente

non può amare che sé e non può mai amare un altro come altro e perché altro. Sempre che ama un altro, attraverso quest'altro egli non ama che sé. Questo principio non soffre eccezioni. Ma amando un altro egli può essere perfettamente conscio di amare in esso e attraverso di esso soltanto sé stesso: tale è l'amore che noi portiamo ai cibi, alle vesti, alle donne e agli uomini in quanto abbiamo netta e chiara coscienza di non amarli che come mezzi e strumenti della nostra felicità. Questo amore di sé è *egoismo* (*Zibaldone*, pp. 3310, 3636-7, 3682-3. Cfr. *Storia del genere umano*). Ma amando un altro possiamo avere l'illusione che amiamo lui come lui e perché lui, la coscienza che in lui non amiamo in realtà che noi stessi può mancarci: allora l'amor proprio non è egoismo, ne è anzi il contrario. In conclusione, ogni egoismo è amor proprio, ma non ogni amor proprio è egoismo, che è una soltanto delle tante specie di amor proprio (*Zibaldone*, p. 1236. Cfr. *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, cap. V). Rimane il problema: come si genera quella singolare illusione per cui amando un altro crediamo di amarlo per lui e non abbiamo coscienza di amarlo per noi, com'è in realtà?

La facoltà che genera questa illusione è l'*immaginazione*. È essa che all'amor proprio del vivente, illimitato e perciò incapace di soddisfarsi con gli oggetti reali *sempre finiti* e limitati, fornisce degli oggetti *indefiniti* (e perciò *irreali* e *immaginari*) perseguendo e conseguendo i quali l'amor proprio ottiene illusoriamente la soddisfazione *infinita* cui anela. Quali sono questi oggetti indefiniti? Sono la

libertà, l'amicizia, l'amore, la gloria, l'onore, la virtù, la patria, e simili. Nell'uomo di forte immaginazione, questa crea una dilatazione illusoria dell'io per cui l'io si sente uno con gli altri, e diviene perciò capace di sacrificarsi ad essi. Ma poiché gli altri seguitano ad apparirgli come altri, così egli crede di amarli come altri e di sacrificarsi ad essi come altri, mentre in realtà in essi e attraverso di essi non ama che sé e non si sacrifica che a sé. Leonida alle Termopili può credere di sacrificarsi a Sparta, ma, in realtà, non si sacrifica a Sparta, si sacrifica a sé, in quanto la sua immaginazione è così forte che lo fa coincidere con Sparta, ma egli, pur facendo idealmente tutt'uno con Sparta, seguita a percepir Sparta come distinta da lui e superiore a lui, e perciò crede di sacrificarsi a Sparta quando in realtà non si sacrifica che a sé medesimo. L'immaginazione è tanto più forte quanto più forte è l'amor proprio, cioè la potenza e l'intensità della vita. Più il vivente vive, più si ama, più ha immaginazione, più si sacrifica agli altri. Sacrificio che non è vero sacrificio, perchè sacrificandosi agli altri il vivente in realtà non si sacrifica che a sé, e il sacrificio a sé non è vero sacrificio. Un'altra conseguenza che deriva da tali premesse è che l'uomo non vuole mai il male altrui solo perché altrui, ma solo come mezzo al bene proprio (*Dialogo di Timandro e di Eleandro*). Leopardi nega l'esistenza di una volontà del male pel male, esistenza che credo aver dimostrata nella *Filosofia delle Morali*, e per una volta tanto pecca di ottimismo sull'uomo.

Con perfettissima logicità Leopardi sostiene due tesi apparentemente opposte. *Primo* : che senza amor

proprio non c'è né virtù né entusiasmo, né eroismo né sacrificio. Solo chi ama e stima immensamente sé stesso è capace di sublimi e magnanimi sacrifici. *Secondo* : che l'egoismo è peste delle società e degli stati e segno di vita depotenziata e avviata allo spegnimento (*Zib.*, p. 3291 segg.). Perchè ? Perché l'egoismo è lo stato in cui la luce fredda della ragione disperde i fantasmi dell'immaginazione, e rivela all'individuo la realtà, il *vero* : che cioè egli è lui e non è gli altri, che la sua identificazione con gli altri è una pura fantasia, che di *reale* non ci sono che i piaceri tangibili concreti carnali : la buona tavola e il buon letto. *L'egoismo ha ragione. Solo che è una ragione che ammazza la vita.*

Cos'è quindi l'egoismo ? È un amor proprio illuminato dalla ragione, quindi privo di illusioni, ma per ciò stesso tarpato del suo slancio. La ragione svela all'uomo la verità : che cioè i confini dell'io finiscono con la pelle del proprio corpo, che gli altri sono altri, che l'illusione la quale dilata i confini dell'io fino a comprendere in essi l'altro è una mera illusione. Essa riconduce l'io alla realtà dei suoi veri confini. Ma allora l'io langue nella noia del tran tran quotidiano, diventa indifferente a tutto e finalmente anche a sé stesso.

Perciò mentre l'amor proprio è dei forti, degli ardenti, dei giovani, dei primitivi, degli Antichi, che erano la gioventù dell'umanità — l'egoismo è dei fiacchi, dei vecchi, di noi moderni, che siamo la decrepitudine del genere umano. L'amor proprio è fuoco e fiamma dell'anima, l'egoismo è freddo e ghiaccio. Dove l'egoismo impera, dove ognuno non

pensa che a sé, dove l'io non ha la forza (perché la ragione gliel'ha tolta) d'identificarsi illusoriamente con l'altro, là la Morte non tarderà a regnare, là la società è prossima alla dissoluzione.

La meta cui Leopardi mirava era la fondazione di una morale che, senza ricorrere a un qualsiasi trascendente di natura più o meno religiosa, partendo da presupposti rigorosamente naturalisti, giustificasse il bene, l'eroismo, il sacrificio di sé all'ideale, la virtù, quella virtù che faceva esclamare al poeta nei *Paralipomeni* (v, 47):

Bella virtù, qualor di te s'avvede,
come per lieto avvenimento esulta
lo spirto mio!

Si può dire riuscito lo sforzo di Leopardi? Certamente no. Né, date le sue premesse, poteva riuscire.

Ciò che, in fondo, Leopardi voleva dimostrare era che, quanto più il vivente ha vita, tanto più ama gli altri e tanto meno ama sé in quanto distinto dagli altri e opposto ad essi. Per dimostrare questa tesi egli parte dal concetto che ogni vivente ama sé e soltanto sé. Ma amar sé non ha senso se il sé che è l'oggetto dell'amore non è distinto dagli altri e opposto ad essi. Amar sé è per definizione lo stesso che non amare gli altri e sapere di non amarli. E allora, come può aver luogo l'illusione per cui, amando gli altri come mezzo e strumento della sua felicità, il vivente s'illude e si accieca fino al punto di credere di amarli per loro stessi? In che modo è possibile concepire l'egoismo (cioè l'amor di sé come opposto agli altri) come amor proprio raffreddato e depotenziato

(quale Leopardi lo concepisce) quando a *ogni* amor proprio, nella logica della teoria di Leopardi, è essenziale la coscienza di non essere che amor di sé in quanto opposto agli altri ?

Per dimostrare che l'egoismo non è che piccolo e basso e freddo amor proprio Leopardi avrebbe dovuto partire da un altro concetto : cioè che l'amore di sé (come distinto e opposto agli altri) non nasce che quando all'amore che forma il fondo del vivente viene meno lo slancio, il che presuppone che a quell'amore nel suo slancio iniziale manchi la distinzione di sé e di altri o che esso, quanto più è forte, tanto più si appunta in altri. Le conclusioni etiche di Leopardi non possono giustificarsi se non partendo dal concetto che mezzo secolo più tardi sarà delineato con tutta chiarezza da I. M. Guyau : che la vita è tanto più intensamente vita quanto più è feconda e generatrice di vita. Ma questo concetto mancò a Leopardi, il quale rimase fedele alla tesi di La Rochefoucauld e di Helvétius che la passione fondamentale e primaria dell'uomo è l'amore di sé.

VI.

LA COMPASSIONE

Che di questa tesi Leopardi non vedesse mai i punti deboli, non si può dire. A tal proposito le sue oscillazioni nella soluzione del problema della compassione sono quanto mai rivelatrici: cosa poco o punto notata dagli esegeti del suo pensiero.

Date le sue premesse, Leopardi avrebbe dovuto affermare che non si ha compassione del dolore altrui perché dolore *altrui*, ma solo perchè quel dolore altrui ripercuotendosi in noi diventa dolore *nostro*, sì che, compatendo altrui, l'uomo, in realtà, non compatisce che sé stesso. Ed è infatti quello che Leopardi esplicitamente afferma in qualche punto (*Zibaldone*, pp. 3168-9).

Ma l'animo di Leopardi era troppo gentile e la sua finezza di psicologo troppo squisita perché si fermasse a così deficiente soluzione. Altrove, infatti, più sottilmente, afferma che la compassione è un effetto del sentirsi forte e possente, che il piacere d'esser buoni non è che il piacere derivante dal sentimento della forza propria, e che perciò più si è forti e più si ha compassione dei deboli (*ibid.*, pagine 940-1). Maggiore è «*l'intensità, la forza, l'abbondanza della vita*», maggiore è la disposizione e l'atto del compatire (*ibid.* p. 3297).

Ma altrove Leopardi afferma con tutta chiarezza e precisione che la compassione è soffrire del dolore *altrui* nella netta coscienza che quel dolore è altrui e non nostro, è sofferto e patito da altri che da noi. Affermazione in pieno accordo con la realtà delle cose, ma in pieno contrasto con la teoria di Helvétius che l'amor di sé è la passione fondamentale dell'uomo. Dal punto di vista di questa teoria la compassione unica «*passione umana che non abbia nessunissima mescolanza di amor proprio*» deve apparire come un sentimento assolutamente misterioso e inesplicabile: «*un miracolo della natura, che in quel punto ci fa provare un sentimento affatto indipendente dal nostro vantaggio o piacere, e tutto relativo agli altri, senza nessuna mescolanza di noi medesimi*».

A Leopardi anche allora si affaccia il dubbio che la compassione potrebbe nascere dal «*timore di provar noi medesimi un male simile a quello che vediamo*», ma lo respinge affermando nettamente: «*tu vedrai, considerando bene, che c'è una compassione spontanea, del tutto indipendente da questo timore, e intieramente rivolta al misero*». (*Zib.*, pp. 108-9). E di compassione così intesa egli afferma che è capace non solo l'uomo ma anche l'animale: «*in casa mia v'era un cane che da un balcone gittava del pane a un altro cane sulla strada*» (*ibid.*, p. 209).

Da questo più alto e più vero punto di vista Leopardi afferma che «*le cose son fatte per amarsi scambievolmente, e la vita nasce da questo*» e che «*l'amore è la vita e il principio vivificante della natura, come l'odio il principio distruggente e mortale*», il quale importa come sua conseguenza «*rodimento e consuma-*

zione interna dell'odiatore » (*ibid.*, p. 59), in piena contraddizione con quanto egli di solito afferma: che all'uomo, pel fatto di esser connaturato l'amor di sé, è non meno connaturato l'odio di altri.

Balena qui a Leopardi il concetto che se v'è un amore di altri come mezzo e strumento della felicità propria, amore che non è veramente amore ma semplice *appetito*, v'è, da esso radicalmente distinto, un altro amore, al quale soltanto spetta propriamente la qualifica di amore, in cui il vivente ama altri come altri e perchè altri e non già sé in altri e attraverso altri (*Storia del genere umano*). È questo il punto in cui Leopardi supera la ristretta visuale dell'*amor di sé* come passione fondamentale dell'uomo e si eleva a un concetto più adeguato al senso profondo ch'egli aveva della vita e dell'uomo.

VII.

L'AMOR DI PATRIA

La filosofia morale di Leopardi culmina nella esaltazione dell'*Amor di patria*. Dove le illusioni che rendon bella la vita operano col massimo di vigore, là fiammeggia Amor di patria ; dove sono spente, là patria è nome vano senza soggetto. La pienezza della vita sociale si rivela in un amor di patria esaltato e intransigente. Come mai partendo dall'amore di sé si può arrivare a veder l'apice della fiamma vitale nell'amor di patria ?

L'amor proprio oscilla fra due termini estremi : l'uno, quando l'individuo, privo di immaginazioni e perciò nudo di illusioni, non ama che sé (nel senso del sé fisico), pone nella sua epidermide i confini del suo io, e allora l'amor proprio è egoismo — l'altro, quando l'individuo, grazie all'immaginazione, estende il suo io fino a farlo coincidere con tutti gli uomini, con l'umanità in universale, e l'amor proprio è allora amore universale, amore di tutti. Ma in tal caso l'io — dice Leopardi, che anche qui riecheggia Helvétius — va perduto, perché l'amor proprio vuol preferenze ed esclusioni, è inseparabile dall'odio, ed un io che non abbia di contro un *altro* da cui distinguersi non è possibile. L'amor proprio

dà i frutti migliori quando fra l'*io fisico* e il *tutti* si ferma, per così dire, a mezza strada; quando l'individuo si identifica con *altri* che non son *tutti* e che han di contro a sé degli *altri* da cui si differenziano e si sentono lontani; quando l'io si dilata, ma non fino a sfumare nell'universale. L'amor proprio dà i migliori frutti quando l'individuo si identifica con una società che si distingua e differenzii dalle altre. Allora, e soltanto allora, l'amor proprio è amor di patria.

Ma in che modo l'individuo può sentirsi tutt'uno con la società limitata di cui fa parte e amarla come sé stesso? Ciò è possibile quando l'individuo è conscio che dalla società gli viene tutto il suo bene: allora il bene della società diventa il bene suo, il male della società il suo male, allora egli sente come suoi i dolori e le gioie della società, e ama come suoi gli amici e odia come suoi i nemici di lei. Allora, e soltanto allora, si ha amor di patria. Allora, e soltanto allora, la patria è realtà spirituale.

Da ciò derivano varie conseguenze. La prima, che non v'è amor di patria senza odio dello straniero, odiato solo perché straniero, e come individuo e in massa; donde invidia dei suoi beni, desiderio di vincerlo. Di qui, presso i popoli ispirati da forte amor di patria, quali le repubbliche greche e Roma, la violenza e durezza delle guerre: tutti soldati; odio inespiabile pel nemico considerato come una belva; guerra come una caccia, condotta fino al totale sterminio non solo dello Stato, ma anche del popolo nemico massacrato o ridotto in schiavitù. Di qui il furore estremo della difesa: ciascuno, conoscendo

la sorte che gli toccava se vinto, piuttosto che arrendersi preferiva seppellirsi sotto le rovine fumanti della patria (Numanzia, Cartagine).

Di qui ancora segue che non c'è patria ove non c'è libertà (nel senso antico della parola), cioè ove il popolo non senta lo stato come cosa sua: solo allora esso fa tutt'uno con lo stato e vive e muore per esso. (Anche qui Leopardi segue Helvétius). Più un popolo era libero — osserva profondamente Leopardi parlando delle antiche repubbliche — più sentiva lo stato come cosa sua, e più era tiranno verso i popoli stranieri: tutto l'amor proprio dell'individuo rovesciandosi nello stato, l'individuo perseguiva come stato quei fini di potenza che rinunciava a perseguire come individuo privato.

Riprendendo il pensiero centrale di Machiavelli e spingendolo a fondo, Leopardi afferma che l'amor patrio è nient'altro che egoismo, ma non individuale bensì nazionale: *sacro egoismo*, diremmo oggi. Una nazione ove regna amor di patria è come un grande individuo che ama intensamente sé stesso e cerca di superar tutti gli altri individui nazionali. Per questo solo i popoli liberi sono conquistatori. Solo dopo abbattuta la tirannide decemvirale Roma ha la forza di lanciarsi alla conquista del mondo:

E libertade avvampa
Gli obbliviosi petti; e nella doma
Terra il marte latino arduo s'accampa
Dal buio polo ai torridi confini

(*Nelle nozze della sorella Paolina*).

Senza amor patrio, dice Leopardi, non c'è virtù. La virtù è amor proprio applicato al bene altrui, considerato quanto si può come altrui: quanto si può, perché in ultima analisi l'uomo non può desiderare e cercare che il bene proprio. Ma se l'altrui è il *tutti*, allora l'io si perde, e con esso l'amor proprio. Se l'altrui è i pochi, l'uomo può, sì, cercarne il bene, ma allora la virtù ha poca estensione e utilità e influenza, eccita poco, i sacrifici cui l'individuo s'induce sono ristretti e meschini: per il proprio circolo o sindacato nessuno è disposto a dare il sangue, tutt'al più del danaro. Perché l'uomo faccia grandi sacrifici per una società, questa non dev'essere troppo piccola e ristretta, dev'essere vasta e ampia; e tale era presso gli antichi la città natìa, e presso i moderni la nazione. Solo allora l'uomo perseguendo il bene della società ha coscienza in pari tempo di perseguire il suo. Solo allora l'amor proprio diventato egoismo collettivo si leva a tanta altezza da generare nell'individuo l'impulso al sacrificio perfino della vita, e cioè diventa virtù (virtù civica).

Solo nello stato popolare c'è virtù. Infatti la virtù non è amata che quando è utile, cioè quando chi è al potere la pratica. Ora, per ascendere nello stato dispotico basta piacere a uno solo, e questi raramente è virtuoso — nello stato popolare, invece, bisogna piacere ai molti, e per questo ci vogliono qualità che piacciano universalmente, e tali non sono che le virtù: coraggio amabilità abilità integrità onestà onoratezza ecc. Far la corte a una nazione non umilia e non degrada; farla a un uomo, che quasi sempre è basso e meschino, sì: ora, chi si

degrada perde la stima di sé e inaridisce in sé la fonte della virtù. Il desiderio di accattivarsi la moltitudine dà ali all'ingegno e all'animo ed ispira eloquenza ; il desiderio di accattivarsi un uomo demoralizza e degrada. Perciò la corruttela che è micidiale alle repubbliche è essenziale ai regimi tirannici ; perciò la moralità di un popolo è effetto della sua forma di governo (ed anche in questa serie di pensieri Leopardi riecheggia Helvétius).

Le repubbliche antiche furono libere e perciò virtuose, e perché tali vinsero i popoli non liberi, retti da aristocrazie o monarchie assolute, che non avendo patria, non avevano nemmeno virtù. L'amor di patria, insegna Leopardi, non è fatto per gli spiriti meschini perchè questi non vedono che il vicino e lo straniero è lontano : esso non fiorisce che in spiriti forti e vigorosi.

L'amor di patria delle antiche repubbliche fu distrutto dal despotismo. Allora lo stato non fu più del popolo, ma del padrone. Nessuno si sentì più interessato a difenderlo fino alla morte. Ognuno fu rigettato nei confini del suo corpo, ebbe per nemico non già lo straniero ma il vicino, l'odio privato subentrò agli odii nazionali, e l'egoismo regnò sovrano. Il Cristianesimo completò la ruina : insegnando l'amore universale degli uomini, uccise l'amore di patria, inseparabile dall'odio per lo straniero (Cfr. *Zibaldone*, pp. 120-1, 150-1, 252, 302, 309-12, 330, 524-5, 625-9, 872-911, 1004-5, 1563-8, 1606, 1710-1, 1728, 2305-6, 2331-5, 2574-6, 3517-8, 3889-90).

VIII.

LA RAGIONE CONTRO LA NATURA

La potenza che distrugge le illusioni è la ragione. Riconducendo l'uomo al Vero, che è sempre — come abbiamo visto — limitato e finito, la ragione dissipa i miraggi dell'immaginazione creatrice delle illusioni, mostra negli *oggetti indefiniti* che queste sono niente altro che fantasmi, rende impossibile credervi come a realtà, e così li annienta e disperde. È essa che dissipa le vaghe creazioni mitologiche delle età primitive e le sostituisce con l'arido vero della scienza esatta:

A noi ti vieta
Il vero appena è giunto,
O caro immaginar; da te s'apparta
Nostra mente in eterno; allo stupendo
Poter tuo primo ne sottraggon gli anni;
E il conforto perì de' nostri affanni...
Di vanità, di belle
Fole e strani pensieri
Si componea l'umana vita: in bando
Li cacciammo: or che resta? or poi che il verde
È spogliato alle cose? Il certo e solo
Veder che tutto è vano altro che il duolo.

(*Ad Angelo Mai*)

È la ragione che insegna all'uomo che i soli beni reali al mondo sono quelli tangibili e carnali, e così è maestra di freddezza, di calcolo, di egoismo, di viltà e nemica giurata di eroismo e virtù.

Le illusioni sono figlie dell'immaginazione, potenza spontanea e naturale: così l'antitesi tra illusioni e immaginazione da una parte e ragione dall'altra si configura agli occhi di Leopardi come antitesi tra Natura e Ragione. Donde le celebri antitesi dello *Zibaldone*: «*la ragione è nemica d'ogni grandezza: la ragione è nemica della natura: la natura è grande, la ragione è piccola*» ecc. ecc. (p. 14. Cfr. anche *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*)

È da quest'antitesi che prendono le mosse così il poetare come il filosofare di Leopardi. Il dramma di Leopardi fu di scoprire che la realtà in mezzo alla quale viveva era la negazione del mondo pastorale ed eroico al quale aveva creduto nei suoi primi anni Come la poesia di Leopardi non è che il lamento e il rimpianto del sogno svanito; così la sua filosofia non è che la lunga risposta alla domanda: perché le illusioni sono illusioni e non realtà? perché si è cessato di credere ad esse come a realtà?

A prima vista l'antitesi tra quei due antagonisti del dramma metafisico leopardiano sembra totale e inconciliabile. La natura è grande, la ragione è piccola; la natura è calda, la ragione è fredda; la natura è scelta, la ragione è indifferenza; la natura è attività, la ragione è inerzia; la natura è disordine, la ragione è ordine; la natura è forte, la ragione è debole; la natura è varia, la ragione è monotona:

la natura crea, la ragione distrugge. E la lista si potrebbe allungare.

Ma, guardando meglio, si scopre che per Leopardi la ragione non è affatto né debole né piccola né impotente. « *Non penetra ella fino all'essenza delle cose che esistono, ed anche di sé medesima? Non ascende fino al trono di Dio, e non giunge ad analizzare fino ad un certo segno la natura del sommo Essere? ....La ragione, dunque, per sé, e come ragione, non è impotente né debole, anzi per facoltà di un ente finito, è potentissima* ». Potentissima perché rende piccoli e vili e da nulla tutti gli oggetti su cui si esercita; più vede — e vede fino all'infinito — e più impicciolisce ciò che vede; più vede e meno vede; è *vera madre e cagione del nulla* (*Zibaldone*, pp. 2941-43). Ma esser madre e cagione del nulla è una cosa, esser nulla è tutt'altra cosa. Chi nullifica non è egli stesso un nulla!

Ma Leopardi scende ancora più profondo. In che consiste la ragione? In nient'altro che nella facoltà di sillogizzare, cioè di tirar conseguenze da certe premesse (pp. 1681-2). Il principio fondamentale della ragione è il principio di contraddizione: secondo il quale ogni cosa è sé stessa e non è che sé stessa. Ma il principio fondamentale della natura è che ogni cosa è sé stessa e il contrario di sé stessa: per esempio, che ogni essere sia, e sia per necessità infelice, cioè nemico di sé; che ogni essere sia, e sia imperfetto, e cioè — in certo senso — non sia; che l'amor proprio innato a ogni vivente sia principio di felicità e (per l'impossibilità in cui è di soddisfarsi) sia principio d'infelicità; tutto ciò dinanzi al

tribunale della ragione è contraddittorio, assurdo, inconcepibile, e pure è un fatto, è reale, *è*. La natura è illogica, ma è ; i prodotti della ragione sono logici, ma irreali. Con profondità di intuizione, lo *Zibaldone* anticipa lucidissimamente le posizioni che assumeranno le filosofie di Giuseppe Ferrari, Bradley, Spir, Nietzsche, Bergson, Simmel, Vaihinger, Meyerson, e cioè le punte estreme della filosofia moderna, che tutte mettono capo a quelle medesime antitesi.

E tuttavia l'antitesi tra natura e ragione non è affatto originaria, secondo Leopardi, ma derivata e sviluppatasi col tempo. Lo stato iniziale dei rapporti tra ragione e natura, secondo Leopardi, è di pacifica convivenza. Fino a che la ragione resta nei limiti assegnatile dalla natura, essa serve alla natura ed è fonte di felicità. In che modo ? Vediamolo brevemente.

Io sento fame : ecco un'*esperienza*. Desidero il cibo : ecco un'*inclinazione*. Deduco che il cibo è buono : ecco un *ragionamento*, base di una *credenza*. Determino di cibarmi : ecco la *volontà*. Mi cibo : ecco l'*azione*. L'azione ha dunque per base ciò che Leopardi chiama la *credenza* : oggi diremmo il *giudizio di valore* (nell'esempio citato, il giudizio di valore è : il cibo è buono). Ma questa credenza (o giudizio di valore) chi la crea ? Leopardi risponde : la ragione, cioè il potere di tirar conseguenze (nell'esempio citato : dal fatto che io appetisco il cibo deduco che il cibo è buono). Intesa così, la ragione — afferma Leopardi — non è solo dell'uomo, è anche dell'animale. E in quanto crea *credenze* (o giudizi di valore) essa è indispensabile all'azione, cioè alla vita e alla felicità.

Le *credenze* sono relative alla natura di ciascun animale : ognuno giudica buono ciò che gli conviene, cattivo ciò che gli nuoce. Le *credenze naturali* (cioè convenienti alla natura del vivente) generano *atti naturali* ; gli atti naturali generano *vita naturale* ; la vita naturale genera *felicità* ; *dunque la ragione (madre della credenza) genera felicità.* Ma fino a quando ? Fino a quando si limita a formular *credenze* (giudizi di valore), a dire : questo cibo è buono, quest'altro è cattivo ; questo oggetto è da perseguire, quest'altro è da fuggire, e via di seguito. In termini moderni : fino a quando la ragione — il potere di tirar conseguenze — si contenta di servire ai bisogni della vita, si limita a essere funzione e strumento della vita, tutto va bene. Allora la ragione è sana, innocente, felicifica.

I guai cominciano quando la ragione pretende di agire per conto suo, si erige a fine autonomo, vuol conoscere, aspira non più a un vero relativo al vivente e utile alla vita di quel vivente (un vero, quindi, che varia da specie a specie e da individuo a individuo), ma alla verità *assoluta* e *in sé*, genera — nel linguaggio leopardiano — non più *credenze* ma *cognizioni.* Or come la ragione arriva a questa prevaricazione ?

È l'accrescimento indebito delle *esperienze* (dovuto al commercio degli uomini, alle conversazioni ecc.) che fa sì che la ragione ne cominci a dedurre altre conseguenze che quelle naturali. Allora le *credenze* (cioè i giudizi di valore semplici e naturali : questo è buono, quello è cattivo) si alterano. Nascono le *verità* — cioè le affermazioni *obbiettive* sulla natura delle cose, sulle cose come sono in sé e

non relativamente al vivente — e gli *errori* (i quali non sono che credenze non naturali). Gli atti divengono innaturali. Innaturale diventa la vita. La ragione che era destinata a estinguere i bisogni naturali semplici elementari dell'uomo li accresce a dismisura. Di qui la necessità della società e della fatica. Più si sa, più la volontà è incerta, più l'azione è paralitica. Il sapere conduce alla indifferenza, al non sapere e al non potere più scegliere, cioè all'infelicità. L'uomo diventa infelice (*Zibaldone*, pp. 436-451).

Non dunque la ragione come tale è nemica della vita ma la scienza, figlia dell'esperienza. Con parole nostre: è l'accrescersi dell'esperienza che affranca la ragione dalla sua servitù ai bisogni elementari della vita, le mette le ali, le dà lo slancio, le infonde la volontà di essere non già semplice mezzo e strumento della vita, ma fine autonomo. In sé, come tale, la ragione è innocente. È il suo erigersi a fine autonomo che di ragione ne fa *spirito* nemico alla *vita*. Perciò la perfezione della ragione consiste nel riconoscere vana e dannosa ogni sua estensione oltre i limiti fissati dalla natura. Il miglior uso che possa farsi di essa è di minorare o distruggere gli effetti che la sua indebita estensione produce.

Or non son questi i lineamenti centrali, i motivi dominanti dell'irrazionalismo dell'ultimo mezzo secolo? Che cosa vi ha questo aggiunto di essenziale? Assolutamente nulla. Esso è tutto precontenuto in Leopardi, e non allo stato d'incerto presagio, ma di lucida e ferma consapevolezza.

IX.

LA FILOSOFIA

Leopardi non solo per parecchi anni fece della filosofia la sua occupazione intellettuale preferita, non solo filosofò col massimo impegno, ma — che è più — ritenne sé stesso filosofo, e della sua capacità di filosofo ebbe, non a torto, la più alta stima (*Zibaldone*, pp. 1347 segg.). Ma quale concetto egli ebbe della filosofia? Quale fu, si potrebbe dire, la sua filosofia della filosofia?

In un primo momento, l'atteggiamento leopardiano verso la filosofia sembra di perentorio e totale rifiuto. La filosofia è la figlia prediletta della ragione, e raccoglie e distilla e quintessenzia in sé tutti i difetti e i vizi e i veleni di sua madre. La ragione distrugge le illusioni, rende fredda e grigia la vita, perciò la filosofia fiorisce quando la società decade e muore. Se Leopardi l'avesse conosciuto, avrebbe volentieri adottato — dandogli tutt'altro senso — il detto hegeliano che la filosofia è la civetta che spiega il volo al crepuscolo, quando le opere della giornata sono finite e le tenebre calano sulla terra. Maestra di egoismo, la filosofia distrugge l'amor patrio e l'amor del prossimo. Tenta, è vero, sostituirli con l'amore universale di tutti gli uomini e degli

animali, ma questo amore universale non è che amore finto e artificiale, il quale non può avere la forza e la spontaneità dell'amore infuso dalla natura in noi. In due parole, essa è la « *dottrina della scelleraggine ragionata* » (p. 125). Perciò più la filosofia si diffonde nel mondo, e meno ha peso e importanza.

Tra la filosofia e la poesia, figlia della immaginazione e sorella delle illusioni che rendon bella e ricca la vita, Leopardi, in questo momento del suo pensiero, vede antitesi assoluta, « *una barriera insormontabile, una nemicizia giurata e mortale, che non si può né toglier di mezzo, e riconciliare, né dissimulare* ». (*Zibaldone*, p. 1231. Cfr. pp. 331-3, 1816-24, 1863-5). Questo momento del pensiero di Leopardi culmina nell'aforisma (uno dei suoi più belli e più famosi) : — *Nessun maggior segno d'esser poco filosofo e poco savio, che volere savia e filosofica tutta la vita* — (*Pensieri*, n. 27). « *E pur questo*, aggiunge Leopardi nello *Zibaldone*, *è il desiderio de' filosofastri* » : e sì che ai suoi tempi nessuno aveva ancora fatto la sublime scoperta, onor dei tempi nostri e vanto di uno di coloro che Giuseppe Ferrari chiamava *i filosofi salariati*, che tutto è filosofia !

Sì che « *l'ultima conclusione che si ricava dalla filosofia vera e perfetta, si è, che non bisogna filosofare* » (*Dialogo di Timandro e di Eleandro* ; cfr. *Zibaldone*, pp. 2668-9). Poiché « *l'apice... della filosofia consiste a conoscere la di lei propria inutilità se l'uomo fosse ancora qual era da principio, consiste a correggere i danni ch'essa medesima ha fatti, a rimetter l'uomo in quella condizione in cui sarebbe sempre stato, s'ella non fosse mai nata. E perciò solo è utile la sommità*

della filosofia, perché ci libera e disinganna dalla filosofia ». (*Zibaldone*, p. 305). Tutto quel che l'uomo può riuscire a sopportare è una *mezza filosofia*, che sia compatibile con le illusioni, con l'azione, con la vita, che sostituisca gli errori nocivi alla vita con errori compatibili con la vita (pp. 520-3). Presa a gocce (la *mezza filosofia*) la filosofia può essere innocua e perfino utile ; presa a dosi massive, uccide senza rimedio.

E tuttavia (ecco l'altro e opposto polo del pensiero leopardiano) pensare, pensare veramente, pensare a fondo, non si può senza filosofare. Le cose dell'universo sono connesse fra loro, ognuna rimanda a tutte le altre, nessuna sta da sé. Il mondo è sistema. Da ciò la necessità della filosofia. Pensare filosoficamente è nient'altro che pensare sistematicamente, e chi non ha sistema non è filosofo. Il male non è di avere un sistema ; il male è, una volta che lo si è formato, di acconciare ad esso a viva forza i particolari, di stiracchiare le cose per farle entrare a forza nelle caselle prestabilite. Poiché il mondo è sistema, ne segue che per conoscere una verità bisognerebbe conoscere *tutte* le altre, *nessuna* eccettuata : ciò essendo impossibile, *nessuna* verità per quanto minima può essere mai conosciuta interamente e a fondo. Chi non sa tutto, non sa nulla. Per essere dotto in una disciplina, bisogna esserlo in tutte : lo specialismo è un errore. Perciò i progressi dello spirito umano non sono tanto conquiste di verità nuove, quanto, piuttosto, correzioni di errori antichi.

E con profondità ancor maggiore, dall'universale connessione di tutte le cose e di tutte le verità,

Leopardi trae la conseguenza che dunque ogni cosa ha infinite facce, che di ogni proposizione si può dire pro e contro, che di ogni cosa si può affermare e negar questo o quello : la interconnessione universale conduce necessariamente alla relatività di tutte le affermazioni umane (*Zibaldone*, pp. 945-50 ; 1089-95 ; 1922-3 ; 2527-8 ; 2705-09).

E spingendosi a fondo su questa via Leopardi arriva a una rivalutazione della filosofia.

Se pensare filosoficamente è pensare sistematicamente, collocare ogni cosa e ogni evento al posto che gli spetta nella connessione universale, se ne deduce che la filosofia è nient'altro che facoltà di scoprire i rapporti delle cose. Il vero filosofo è quello che tra cose in apparenza lontane e sconnesse scopre relazioni intime, segrete, profonde. Ora, la facoltà che sola è capace di questo è l'immaginazione. È l'immaginazione, è il cuore che solo è capace di saltare di colpo nel centro delle cose e coglierví i nessi intimi e segreti dell'universo.

La filosofia — Leopardi insiste con assoluta chiarezza e con estrema energia su questo punto — non è analisi minuta, non è astrazione paziente, non è conclusione penosamente elaborata da premesse poste da altri : è intuizione rapida, è colpo d'occhio, è sguardo sintetico, originale, nativo. Perciò si filosofa come si canta, nell'entusiasmo, nel calore, nel fuoco, nel bollore dello spirito. La facoltà che crea le grandi visioni filosofiche è l'immaginazione.

Con quella intrepidità nel pensare che è la più bella prova della sua nativa vocazione di pensatore e per cui, presa una strada, la percorre sino in fondo

senza troppo curarsi delle contraddizioni apparenti in cui cade e che spaventerebbero un ingegno mediocre e lo fermerebbero a mezza strada o (come è uso dei nostri chiacchieroni pseudoidealisti) lo indurrebbero a dissimularle a furia di vani sofismi, Leopardi finisce per vedere nella filosofia nient'altro che poesia. Non solo la filosofia deve tenere il più gran conto dell'immaginazione e delle sue creazioni (le illusioni, il bello, la poesia), ma essa stessa, in fondo, è figlia dell'immaginazione naturale, spontanea. Il gran filosofo non *è* che poeta, e in diverse circostanze avrebbe *fatto* il poeta, è un poeta che delle sue intuizioni poetiche non si serve per far poesie : « *è del tutto indispensabile che un tal uomo sia sommo e perfetto poeta ; ma non già per ragionar da poeta ; anzi per esaminare da freddissimo ragionatore e calcolatore ciò che il* solo *ardentissimo* poeta *può conoscere* ». « *Quindi si veda quanto sia difficile a trovarsi un vero e perfetto filosofo* » (*Zibaldone*, pp. 1838-9), e perciò di questi ce ne sono e ce ne furono sempre ben pochi. (Cfr. *Zibaldone*, pp. 1347-51 ; 1650 ; 1833-40 ; 1849-60 ; 1975-8 ; 2132-4 ; 3237-45 ; *Il Parini*, cap. VII).

Figlia dell'immaginazione, come la poesia, anche sulla filosofia risplende la luce di quella gioia che sempre accompagna l'esercizio vivo dell'immaginazione e ne illumina i prodotti : « *Certamente il vero non è bello. Nondimeno anche il vero può spesse volte porgere qualche diletto : e se nelle cose umane il bello è da preporre al vero, questo, dove manchi il bello, è da preferire ad ogni altra cosa* ». (*Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, cap. V).

X.

IL VIGORE

Fra le tante spiegazioni del pessimismo di Leopardi la più antica e la più divulgata, ma anche la più ridicola, è quella che ne trova le radici nelle condizioni di salute del poeta : Leopardi presto divenne gobbo, semicieco, malato al cuore ; nulla di strano che divenisse pessimista. Manco a farlo apposta, gli altri due pensatori che con lui formano la grande trinità pessimista, Schopenhauer e Budda, furono di robustissima salute e camparono a lungo, l'uno fino a 72 e l'altro fino a 80 anni : prova che si può godere di un fisico di ferro ed esser pessimista lo stesso. Quel che è certo è che nessun moralista ha tanto esaltato la salute, il vigore e l'allegrezza quanto il pessimista e malato Leopardi.

Il vigore — egli dice — è salute, è potenza, è facoltà di eseguire le operazioni convenienti, è facilità di vivere : « *il vigore insomma è tutto in natura* » (*Zibaldone*, p. 1602). Esso si ripercuote beneficamente sullo spirito, perchè « *produce nell'uomo un gran sentimento di sé stesso, lo rende nella sua immaginazione superiore alle cose, agli altri uomini, alla stessa natura* », gli infonde coraggio, lo rende veramente uomo (p. 1800). Il vigore è essenziale ingrediente del benes-

sere animale (p. 1953). E s'intende che nel vigore è compreso non solo quello fisico, ma anche quello spirituale (pp. 2017-8). Questo anzi dipende da quello : « *il corpo è l'uomo ; perché... la magnanimità, il coraggio, le passioni, la potenza di fare, la potenza di godere, tutto ciò che fa nobile e viva la vita, dipende dal vigore del corpo, e senza quello non ha luogo* » (*Dialogo di Tristano e di un amico*).

E non solo il vigore dà piacere a chi ne è il soggetto attivo, la sede e la fonte. Ma esso dà piacere anche a chi l'osservi dal di fuori. Tutti gli spettacoli in cui la natura dà, si direbbe, prova di vigore piacciono e dilettano assai : la tempesta, la grandine, il tuono, la piena :

Noi l'insueto allor gaudio ravviva
quando per l'etra liquido si volve
e per li campi trepidanti il flutto
polveroso de' Noti, e quando il carro
grave carro di Giove, a noi sul capo,
tonando, il tenebroso aere divide.
Noi per le balze e le profonde valli
natar giova tra' nembi, e noi la vasta
fuga de' greggi sbigottiti, o d'alto
fiume alla dubbia sponda
il suono e la vittrice ira dell'onda.

(*Ultimo canto di Saffo*. Cfr. *Zibaldone*, pp. 1625, 2118).

Ma perché piace il vigore che si avverte in sé o che si percepisce fuori di sé ? Piace perché dà sensazioni vive e violente. E perché queste piacciono ? Perché, richiamando l'anima fuori di sé, *distraendola*,

le impediscono di restar faccia a faccia con sé stessa e di avvertire il profondo lamento del desiderio di piacere *infinito* (e perciò insoddisfatto) ch'è al fondo e ch'è il fondo di essa.

Con ciò potrebbe sembrare in contraddizione quello che Leopardi afferma : che l'uomo forte ha meno sentimento vitale dell'uomo debole. Ma la contraddizione svanisce quando si riflette che per Leopardi il sentimento vitale (e la connessa infelicità) è tanto maggiore quanto più l'uomo rientra in sé stesso e riflette su sé stesso : ora è l'uomo debole che dalla sua impotenza fisica è indotto a ripiegarsi su sé stesso, mentre l'uomo forte è dalla sua stessa forza proiettato verso il difuori (pp. 3921-7).

Il vigore è fonte d'azione viva e straordinaria. Questa è fonte d'allegria. Per la stessa ragione per cui esalta il vigore, Leopardi esalta l'allegria cui attribuisce un alto valore morale. L'uomo allegro è espansivo e comunicativo (pp. 69-70). L'allegria è « *madre di benignità e d'indulgenza, al contrario delle cure e dei mali umori* » (p. 255). Tra allegria ed entusiasmo non c'è differenza che di grado. Leopardi è un entusiasta dell'entusiasmo che spinge l'amor proprio oltre i confini del corpo, nei quali finchè resta chiuso e rattrappito è egoismo.

Nello stato di entusiasmo « *il vigore che proviamo dà un risalto straordinario alle nostre idee, ed abbellisce e sublima ogni oggetto agli occhi nostri, e quello è il tempo di sentir gli stimoli della gloria, dell'amor patrio, dei sacrifizi generosi (ma considerati come bene non come sventura) e delle altre passioni antiche* » cioè degli Antichi che, avendo più vigore, avevano anche

più allegria ed entusiasmo di noi Moderni. « *In quei momenti anche le idee malinconiche ci si presentano come un'aria di festa, la felicità non ci pare un'illusione, ... le dette idee ci si offrono come conducenti alla felicità, e la sventura come un bene sublime che ci fa palpitare d'entusiasmo e di speranza, e sentiamo una gran confidenza in noi stessi e nella fortuna e nella natura* » (pp. 96-7). E per procurarsi questa preziosa allegria ed entusiasmo Leopardi consiglia di ricorrere al vino e all'« *uso dei liquori che esaltino le forze del corpo* ». È vero peraltro ch'egli si affretta ad aggiungere « *senza però turbar la ragione* » (*ibidem*).

XI.

L'EBBREZZA

Di qui, una filosofia dell'ebbrezza, che non è fra le cose meno belle dello *Zibaldone*.

Il piacere del vino, osserva Leopardi, è « *misto di corporale e di spirituale* », anzi « *consiste principalmente nello spirito* » (*Zibaldone*, p. 4286). Il vino conferisce al corpo un vigore passeggero, certo, ma straordinario, dal quale derivano due specie di effetti.

Da una parte, esso « *cagiona al corpo e a' nervi un certo torpore, per cui l'animo s'abbandona in seno di una negligenza circa le cose e se stesso, in maniera che o vede tutto dall'alto, e come non gli appartenesse se non debolissimamente, o non pensa quasi a nulla e desidera e teme il meno che sia possibile. ...L'uomo prova allora un piacere effettivo, massime se viene da uno stato affannoso ecc. e lo prova senza alcun'altra cagione esterna, ma per quella semplice* dimenticanza *de' mali e trascuranza de' beni, desideri e speranze, e per quella specie d'insensibilità cagionatagli da quel languore* » (p. 1581).

È l'effetto *negativo* dell'ebbrezza, ottenuto sospendendo il ricordo e l'efficacia dei mali, dei desideri, delle preoccupazioni, di tutto ciò che turba

e agita lo spirito, e immergendo questo in una specie di nirvana.

Accanto a questo effetto negativo, il vino ne produce uno *positivo*. Il vigore che esso infonde, dice Leopardi in un *pensiero* ove non parla del vino, ma al quale espressamente si richiama nella rubrica *vino* dell'indice dei soggetti premesso allo *Zibaldone*, dà all'uomo gran sentimento di sé e coraggio.

Poichè esalta la vita e il sentimento di essa, parrebbe che il vino dovesse accrescere il sentimento dell'infelicità che è in ragion diretta del sentimento vitale. Ma non è così, perché esso toglie la riflessione e mortifica il sentimento della vita per lo stesso eccesso del suo accrescimento (p. 3906), e perché spinge all'azione esteriore. Inoltre nello stato di ebbrezza lo spirito è schiacciato dalla materia, «*le sensazioni spirituali dalle materiali, e le azioni stesse dello spirito, benché più forti ecc., hanno allora più del materiale che all'ordinario, e quindi la vita essendo allora più materiale, e quindi propriamente men vita... è meno infelice*» (p. 3925).

Nello stato di ebbrezza l'uomo tende con più forza e immediatezza al vero fine della vita, ch'è il piacere, mentre nello stato di sobrietà suole perdersi dietro fini secondari che nascono come mezzi al piacere, ma che poi finiscono per diventare fini a sé e per assorbire tutta l'attenzione e la forza dello spirito. Diventa allora più egoista? Al contrario: proprio in quello stato egli è più del solito disposto «*alle grandi e generose azioni, agli atti eroici, al sacrifizio di sé stessi, alla beneficenza, alla compassione*», perché questi atti derivano da vigore e sovrabbondanza di vita:

« *la sua vita in quel punto è maggiore, e quindi più potente l'amor proprio, e quindi questo è meno egoista* » (p. 3836).

L'ebbrezza esalta le « *passioni dominanti o abituali di ciascheduno. Bensì le rallegrerà, e darà speranza anche allo sventurato o disperato in amore* » (p. 497). Esaltazione delle passioni (cioè della vita) che è un effetto diretto della esaltazione del vigore corporeo operato dal vino (p. 152).

Non minore è l'esaltazione dell'intelletto. L'uomo « *mezzanamente riscaldato dal vino* » (pp. 3269-70) (poiché quanto Leopardi scrive dell'ebbrezza va inteso sempre di una ebbrezza moderata che non abolisce l'uso della ragione) è come il poeta lirico nell'ispirazione, come il filosofo nella speculazione, come l'uomo d'immaginazione e sensibilità nel suo entusiasmo, come l'uomo eccitato da forte passione : ha « *vivacità di spirito, furberie, risorse, trovate, sottigliezze grandissime di pensiero* » (pp. 3881-2), vede dall'alto, in sintesi, per grandi linee generali, scopre rapporti nuovi e mai prima sospettati, intuisce verità universali che si vedono solo in quello stato di entusiasmo, di intuizione creatrice, non a freddo, non a mente riposata e tranquilla.

Una moderata ebbrezza, prodotta dal vino, dal tabacco e simili cose, giova, benché non sempre, anche « *alla facoltà di ragionare, di pensare, e di trovar delle verità ragionando* », e Leopardi aggiunge : « *come ho pure osservato in me stesso più volte* » (pp. 3552-3). Ciò non contraddice a quanto fu detto prima : che l'ebbrezza rovescia lo spirito verso l'esterno, perché l'aumentata intelligenza dell'ebbro « *è una rifles-*

sione non riflettuta e quasi organica, e un'azione quasi meccanica del suo cervello e della sua lingua », è un effetto quasi automatico delle abitudini contratte, con poco intervento della volontà e dell'intelletto (p. 3931).

Se l'ebbrezza esalta la vita direttamente e indirettamente, ciò accade perchè immerge in letargo la grande nemica della vita e della felicità, la ragione : essa cagiona la « *dimenticanza del vero, dalla quale sola può nascere l'allegrezza* » (p. 109), è « *la prima occasione e la prima causa di ridere* » (*Elogio degli uccelli*). Ma sopratutto suscita un *indefinito* d'impressioni vitali in cui l'uomo trova un sostituto di quell'*infinito* di felicità al quale anela e che gli è impossibile conseguire. È perciò — conclude Leopardi non senza una punta d'ironia — che « *il vino è il più certo, e* (*senza paragone*) *il più efficace consolatore* » (*Zibaldone*, p. 324 e *Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare*).

XII.

IL DOVERE

Nello *Zibaldone* Leopardi nomina qualche volta Kant. Ma quello che ne dice mostra chiaro che non solo non ne aveva letto nemmeno un rigo, ma che non ne conosceva nemmeno approssimativamente la dottrina. Tuttavia di questo si può essere sicuri: che se ne avesse conosciuto l'etica, nessun filosofo Leopardi avrebbe avversato con maggiore accanimento del fondatore del Criticismo.

Per Kant, infatti, atto morale è esclusivamente quello compiuto non solo secondo il dovere ma per nessun'altra ragione che per il dovere: qualunque atto compiuto per altra ragione, per impulso o per interesse al contenuto dell'atto, lo slancio di una madre che si getta nel fuoco per salvare il suo bambino, ad esempio, può non essere immorale, ma morale certamente non è. Dottrina che alle orecchie di Leopardi sarebbe suonata strana, incomprensibile, assurda, mostruosa. Per Leopardi, al contrario, l'atto morale eroico magnanimo è nient'altro che un impulso, soltanto che, invece di essere diretto a un oggetto finito dato dai sensi e controllato dalla ragione (tale è l'atto egoistico) è suscitato da un'*illu-*

sione, cioè diretto a un oggetto *indefinito* (patria gloria onore virtù libertà ecc.) creato dall'immaginazione. Che la moralità di un atto sia costituita precisamente dal suo essere puro di ogni impulso, dal suo essere conforme a una pura norma razionale e condizionato da questa, a Leopardi non sarebbe mai entrato in testa.

Né sono congetture arbitrarie queste mie. L'etica leopardiana (cosa poco o punto notata) tende tutta alla svalutazione del dovere. Ben lungi dall'estinguere le passioni con la ragione (quello che vorrà Kant) bisogna al contrario convertire la ragione in passione, far sì che virtù dovere eroismo diventino essi passione, esclama Leopardi in un luogo memorabile dello *Zibaldone* (pp. 293-4) dove riecheggia Helvétius e, attraverso Helvétius, Spinoza.

E altrove : per essere magnanimo non basta la persuasione, ma questa deve diventare passione (p. 125). L'atto morale è per Leopardi fuoco, fiamma, slancio in avanti : perciò non può essere figlio di una facoltà come la ragione legata (secondo lui) a ciò che è, che, pel fatto di *essere*, è sempre *finito*.

Su questi fondamenti Leopardi nega la primitività del dovere : la natura non ci ha messo in cuore nessun dovere verso nessun altro essere (meno che verso la prole e per un certo tempo solamente), tanto vero che l'uomo primitivo ammazza l'uomo senza provare nessun rimorso (pp. 209-10, 249-50). I doveri sono creazione sociale, derivano dalle credenze, e variano con esse (pp. 363-4). Ma v'è di più : nell'agire conforme al dovere solo perché do-

vere (nel che per Kant è la sola e vera moralità) Leopardi tende a vedere qualcosa di profondamente immorale. In una pagina dello *Zibaldone* in cui risuona come un presagio di Nietzsche, egli scrive che in molti che praticano l'onestà ciò che li spinge per quella via non è l'amore della virtù, ma la pigrizia, la debolezza, la viltà: la via retta appare ad essi come la meno pericolosa, la sola palesemente permessa, a uscir dalla quale bisognerebbe osare combattere rischiare, ciò a cui essi repugnano. Molti sono galantuomini perché vogliono che la società li difenda senza loro fatica. L'amore dell'ordine e della giustizia non è spesso che la maschera sotto cui si nascondono la stanchezza, la disillusione e l'amore del queto vivere (pp. 3314-7). Psicanalisi del cosiddetto «galantuomo» a cui non manca né veritá né profondità.

E su questa via Leopardi si spinge tanto oltre da giungere a un vero e proprio immoralismo. Eroica — egli scrive una volta — è ogni azione che costa sforzo e implica vittoria su sé stessi: anche il sacrificio della virtù è eroico quando costa; anche il delitto è eroico, quando farlo torna in danno e pericolo (p. 72). Posizione di cui vi sono notevoli precedenti nel Settecento italiano e francese, ma che è in contraddizione con la dottrina leopardiana dell'eroismo come azione ispirata da un'*illusione*, cioè volta a conseguire un oggetto *indefinito*: ora, alla stregua di questa dottrina leopardiana, un brigante di strada maestra non manca di eroismo se affronta la morte per punto d'onore, sia pure brigantesco, per far mo-

stra di coraggio e simili (oggetti *indefiniti*), ma ne manca se l'affronta per impinguare la borsa (oggetto *finito*). Contraddizione che però mostra fino a qual punto Leopardi avesse orrore per la vita tepida e prudente, che non si discosta dalla via battuta per paura di rischio, e quella paura chiama dovere e virtù.

XIII.

LA DISTRAZIONE

Tra le soluzioni di compromesso date dall'*Arte della felicità* al problema della felicità umana abbiamo visto che c'è anche la *distrazione*. Ed è la soluzione che conviene all'uomo che l'eccessivo sviluppo della ragione ha strappato allo stato di natura e incivilito.

La distrazione «*consiste nella maggior somma possibile di attività, di azione, che occupi e riempia le sviluppate facoltà e la vita dell'animo*»: allora il sentimento della tendenza *infinita* al piacere (fonte di *necessaria* infelicità) «*sarà, o interrotto, o quasi oscurato, confuso, coperta e soffocata la sua voce, ecclissato. Il rimedio è ben lungi dall'equivalere allo stato primitivo, ma i suoi effetti sono il meglio che resti, lo stato che esso produce è il miglior possibile, da che l'uomo è incivilito*» (*Zibaldone*, p. 4187). Rinnovata la specie umana dopo il diluvio di Deucalione, a mantenerla in vita Giove trovò due arti: «*l'una mescere la loro vita di mali veri; l'altra implicarla in mille negozi e fatiche, ad effetto d'intrattenere gli uomini, e divertirli quanto più si potesse dal conversare col proprio animo, o almeno col desiderio di quella loro incognita e vana felicità*» (*Storia del genere umano*).

Definita la civiltà come la definiscono i moderni, cioè « *come aumentatrice di occupazione, di movimento, di vita reale, di azione, e somministratrice dei mezzi analoghi* », Leopardi è favorevolissimo alla *civiltà*, affinché

pieno,
Poi che lieto non può, corresse il giorno
All'umana famiglia; onde agitato
E confuso il desio, men loco avesse
Al travagliarne il cor.

(*Al conte Carlo Pepoli*).

Per Leopardi la civiltà non dà la felicità all'uomo, gli scopi che essa gli propone non hanno nessunissimo valore intrinseco (« *non essendoci al mondo un frutto che vaglia due soldi* », *Il Copernico*): il suo valore è di *divertissement* pascaliano, di distrazione sistematizzata (*Zibaldone*, pp. 4185-8). Nell'animo dell'uomo civile occupato da mille lavori, quel desiderio innato e insoddisfacibile di felicità infinita si frantuma in tanti piccoli desideri giornalieri (terminare un lavoro, provvedere ai bisogni ecc.), che l'uomo può soddisfare e che perciò considera come piaceri, passando dall'uno all'altro: e tutti questi piccoli desideri e fini e vittorie e speranze lo distraggono e riempiono anche nel tempo del suo riposo, che è un piacere per sé e che non è tanto lungo che sottentri la noia (pp. 172-3). Meglio di tutti, il lavoro manuale che rovescia l'attività al di fuori, la indirizza verso oggetti ben definiti e limitati, la sminuzza e divide, e così impedisce che quella tendenza infinita alla fe-

licità assurga a piena coscienza di sé e per ciò stesso della sua necessaria insoddisfazione.

« *Il modo di occupazione col quale la vita si fa manco infelice che con alcun altro, si è quello che consiste nel provvedere ai propri bisogni* ». (*Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, cap. V). In chi lavora per vivere

sua vita
E' per campar la vita, e per se sola
La vita all'uom non ha pregio nessuno.

Perciò il lavoro che non ha altro scopo che di dar da vivere non è, a parlar propriamente, che *ozio*. Chiunque lavora per vivere, in realtà non fa che oziare. Ma per quanto da compiangere, la sua condizione è pur sempre migliore di quella di chi, per sua disgrazia, non ha bisogno di lavorare per vivere : ché a costui incombe la necessità *di consumar la vita : improba, invitta — necessità ;* egli non ha modo di sfuggire *al duro morso — della brama insanabile che invano — Felicità richiede* (*Al conte Carlo Pepoli*).

E, in fondo, ogni forma d'attività non è che distrazione, cioè, nel senso letterale della parola, passatempo, trastullo, gioco.

Le meste rote
Da poi che Febo instiga, altro che gioco
Son l'opre de' mortali ?
(*A un vincitore nel pallone*).

Perciò Filippo Ottonieri « *non ammetteva distinzione dai negozi ai trastulli ; e sempre che era stato occupato in qualunque cosa, per grave che ella fosse, diceva d'essersi trastullato* » (cap. II).

In un certo senso, anzi, il trastullo è cosa più seria dell'occupazione cosiddetta seria, il dilettevole è più serio dell'utile, perché, in fondo, l'utile non è che un mezzo al fine di procurar diletto, l'occupazione seria non serve che a procurar trastullo (*Zibaldone*, p. 1507 — lettera a Giordani 28 luglio 1828).

XIV.

LA NOIA

Un argomento su cui Leopardi nello *Zibaldone* torna e ritorna senza stancarsi mai, e che non si sazia di voltare e rivoltare da tutti i lati e di considerare e riconsiderare sotto tutti gli aspetti è la noia. Egli non è solo il gran poeta della Noia. Ne è anche il penetrante analista.

Alcune delle sue notazioni sulla noia sono diventate popolari : per esempio, che l'uomo sopporta più volentieri il dolore che la noia :

> — *E pur men grava e morde*
> *Il mal che n'addolora*
> *Del tedio che n'affoga.*
>
> (*Ad Angelo Mai*) —;

che un alleviamento della noia è dato dalla stessa varietà di essa, e simili. Osservazioni acute, che talvolta danno nel sofistico. Per esempio : Leopardi afferma che il dolore della noia è più tollerabile della stessa noia. Ma è possibile distinguere la noia dal dolore della noia ? O che forse la noia è in sé stessa altra cosa che il dolore della noia ? Ma anche per ciò che riguarda la natura e la genesi della noia

la teoria di Leopardi, a parer mio, non va esente da critiche. Riassumiamola brevemente.

Piacere vero non c'è (perché fosse *vero* piacere dovrebbe essere *infinito*, come infinita è la tendenza ad esso). Ma mentre nel dolore la tendenza al piacere è contrariata in una sua forma determinata, è, quindi, distratta dall'avvertire sé stessa nella infinità e vanità sua, invece, nell'assenza di piacere e di dolore, mancando ogni cosa che la richiami e tragga fuori di sé, quella tendenza è messa in presenza di sé stessa: allora essa avverte la sua condanna inesorabile a non poter essere mai soddisfatta. Il desiderio della felicità allo stato puro è la noia: « *Veramente per la noia non credo si debba intendere altro che il desiderio puro della felicità; non soddisfatto dal piacere, e non offeso apertamente dal dispiacere* »; « *l'uomo mentre patisce, non si annoia per niuna maniera* »; « *la vita umana, per modo di dire, è composta e intessuta, parte di dolore, parte di noia; dall'una delle quali passioni non ha riposo se non cadendo nell'altra* » (*Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare*).

Amaro e noia
La vita, altro mai nulla.

(*A sé stesso*)

La noia è una passione. Anzi è *la* passione. La noia, si potrebbe dire parafrasando Leopardi, è la passione fondamentale della vita rimasta sola quando nessun'altra passione (ed ogni altra passione non è che quella passione fondamentale in una sua speciale determinazione) occupa l'anima. (Altre volte,

invece, Leopardi fa della noia non la passione fondamentale, ma il sentimento, io direi la tonalità, la colorazione emozionale di essa). Perciò gli uomini occupati e distratti sono meno infelici degli altri, non perché abbiano più beni e piaceri degli altri, ma perché sentono meno la vita, cioè la tendenza perpetua infinita al piacere. Quelli che mancano di distrazioni e occupazioni, nulla risparmia loro l'avvertenza di quella tendenza e della sua fatale dolorosità. A loro :

nel petto,
Nell'imo petto, grave, salda, immota
Come colonna adamantina, siede
Noia immortale

(*Al conte Carlo Pepoli*)

La noia è come l'aria che riempie ogni vuoto : appena nell'animo si fa il vuoto del dolore o del piacere, subito la noia si leva a riempire il vuoto psichico. (Cfr. *Zibaldone*, pp. 2, 6, 23, 51, 72, 89-90, 173-7, 262, 345-6, 1690-1, 1815, 2220-1, 2433-4, 3622, 3713-5, 3879-80, 4043, 4498 ; *Pensieri* 67-8 ; *Dialogo di Plotino e di Porfirio*).

Questa dottrina della noia, a dir vero, non è senza cadere in più d'una contraddizione. Per esempio : dalla premessa di Leopardi deriverebbe che la noia è il male più comune, che in ogni uomo l'animo del quale sia sgombro di piacere e di dolore si genera necessariamente la noia. Viceversa, Leopardi nega espressamente che la noia sia male comune e più volte afferma che annoiarsi è delle anime fini ed

elette, «*il maggior segno di grandezza e di nobiltà, che si vegga della natura umana*» (*Pensieri*, 68):

a questo scoglio
Rompon l'alme ben nate

(*I nuovi credenti*)

Da quelle premesse deriverebbe ancora che i primitivi e gli animali essendo meno distratti dell'uomo civile dovrebbero annoiarsi di più; viceversa, con poca coerenza teorica ma con esatta aderenza alla realtà psicologica, Leopardi asserisce che si annoiano di meno:

Dimmi: perché giacendo
A bell'agio, ozioso,
S'appaga ogni animale;
Me, s'io giaccio in riposo, il tedio assale?

(*Canto notturno d'un pastore errante*)

Ma è il nocciolo stesso della teoria leopardiana che lascia perplessi. Perché mai la tendenza al piacere per il semplice fatto di essere avvertita in tutta la sua infinità dovrebbe essere sentita come noia? Si capirebbe che fosse avvertita come melanconia, come abbattimento, come nostalgia, come anelito, come disperazione. Non si capisce che sia avvertita come noia, cioè come vuoto, come carenza, come languore. Io avverto in tutta la sua illimitatezza la mia brama di piacere e sbadiglio? La cosa è poco verosimile.

XV.

LA TEOLOGIA NEGATIVA

La visione Leopardiana dell'uomo e della vita sarebbe rimasta incompleta se non si fosse coronata con una visione del mondo e delle cose supreme. A questo coronamento Leopardi lavora sopratutto nel 1821, con un coraggio consequenziario e una novità e felicità d'intuizioni che sono la più bella prova delle sue native qualità di filosofo. E giunge a risultati da nessuno prima di lui enunciati in Italia, conquistando una posizione del tutto peculiare nella storia del nostro pensiero.

Le cose sono : la loro esistenza è realtà. Dunque è necessario che esse sieno state possibili. Alla realtà antecede la possibilità. Ma non vi è verità assoluta : perciò *tutto* è *possibile*. Dunque alla realtà antecede una *infinita* possibilità, non astratta, ma *concreta*, « *un potere il quale possa fare che le cose sieno, e sieno in qualsivoglia modo possibile. Se esiste l'infinita possibilità esiste l'infinita onnipotenza, perché se questa non esiste, quella non è vera* ». « *Ecco Dio* » esclama Leopardi : possibilità *infinita*, ma reale, ma concreta, potere infinito, o, come si direbbe oggi, energia, forza infinita, dal seno della quale zampilla la realtà.

Se Dio è infinito, deve esistere *in tutti i modi possibili*, anche se questi a noi uomini sembrano contraddittori fra loro: perciò Dio esisterà anche in modo materiale, sarà anche materia, la materia farà anch'essa parte dell'essenza sua, perché è anche essa una perfezione, — l'unica che noi e tutte le creature che conosciamo o possiamo conoscere possiamo concepire e immaginare — e Dio, essendo infinitamente perfetto, deve avere *tutte* le perfezioni. Non esiste un ordine perfetto e ideale cui Dio sarebbe obbligato di conformarsi: ogni ordine ideale è creato da lui, che perciò è anteriore e superiore a ogni ordine ideale.

Da ciò segue che non v'è ordine che abbia valore assoluto, e che Dio può creare ordini diversissimi di cose, avere con ciascuno di essi i rapporti che vuole, esser buono nei riguardi di ciascuno di questi ordini, e, verso ciascuno, di una bontà relativa a quell'ordine e conveniente ad esso e ad esso soltanto. Il suo sistema — afferma Leopardi — distrugge l'idea astratta e trascendente del bene e del male, del vero e del falso, del perfetto e dell'imperfetto concepiti come anteriori all'esistere, concepisce tutti gli esseri come perfetti in sé, aventi ognuno in sé la ragione e il modo della sua perfezione: esso non distrugge l'assoluto, ma lo moltiplica.

Ogni perfezione è relativa: Dio essendo assoluto le ha tutte, esiste in *tutti* i modi possibili, è perfetto in *tutti*. La perfezione assoluta abbraccia *tutte* le qualità contrarie, ogni contrarietà essendo relativa. Egli è l'infinita possibilità da cui discende ogni cosa e il contrario di ogni cosa, e involge i contrari

nell'unità sua, per noi incomprensibile e inconcepibile.

Siamo in presenza non tanto di un panteismo quanto, piuttosto, di una vera e propria teologia *negativa*, nella quale Dio è concepito come infinitamente superiore a ogni esistenza finita e limitata: appunto perciò Dio non è *questo* e non è nemmeno il contrario di *questo*, ma è il punto misterioso, velato da tenebre fitte, o, che è lo stesso, dall'eccesso medesimo del suo fulgore, da cui tutti i contrari discendono e in cui tutti si raccolgono, in una unità incomprensibile per l'intelletto umano finito e limitato, il cui discorso è condannato a procedere per contrari.

In che modo Leopardi è giunto a questa *teologia negativa*? Gliel'ha suggerita qualcuno? Senza escludere echi di scettici e teologi antichi e moderni, propendiamo a credere che a quella visuale egli sia arrivato per slancio nativo del suo spirito e non per semplice impulso dal di fuori. Ma più interessante ancora è la ferrea intrepidità con cui egli enumera le conseguenze che necessariamente derivano da quella posizione.

XVI.

LO "SCETTICISMO RAGIONATO,

Poiché Dio è possibilità infinita, poiché non esiste un ordine assoluto d'idee (noi diremmo: di valori) cui egli sarebbe obbligato di conformarsi (nulla essendovi di assoluto) ne deriva che tutto ciò che è, avrebbe potuto essere diverso da com'è solo che Dio lo avesse voluto. La *Teologia negativa* conduce all'assoluto *Contingentismo.*

Nessuna cosa è assolutamente necessaria nel senso che il contrario di essa sia assolutamente inconcepibile. Non c'è ragione assoluta perché una cosa non possa non essere o essere diversamente. Ragione dell'esistere o del modo di esso, indipendente dall'esistere e dal modo di esso, preesistente ed anteriore ad esso, non c'è. Non v'è necessità dell'esistere né del suo modo. L'esistere e il suo modo è un *fatto* che non ha ragione oltre di sé. Niente preesiste alle cose, né ragione né necessità né idee né forme. Le cose sono come sono e perché sono.

Con parole nostre: non c'è nessuna ragione perché ci sia qualcosa piuttosto che il nulla e perché questo qualcosa sia com'è piuttosto che diversamente. Dati certi fenomeni, possiamo spiegarci fino a un certo punto perché altri siano o non siano e siano

così piuttosto che diversamente. Ma perché ci siano dei fenomeni in generale, perché ci sia il mondo, perché tutto non sia nulla, perché il mondo sia come è e non diversamente, questo non si può in nessun modo spiegare (Cfr. il mio saggio *Il Caso*).

Il *Contingentismo assoluto* conduce al *Relativismo universale.*

Relatività della Morale. La Morale — dice Leopardi — è creazione di Dio, che perciò non è legato a nessuna morale ed è superiore a tutte. È un tratto tipico della *teologia negativa*, da Platone in poi, concepire Dio come superiore al Bene, cioè alla Morale.

Bene e male assoluto non c'è. Ciò ch'è bene per uno è male per un altro. Ogni specie è perfetta, a suo modo, possiede tutto il bene che è bene per lei, e nessuna è più perfetta di un'altra. La morale è relativa ai tempi ai luoghi alle convenienze : la morale di Mosè era buona e perfetta ai tempi di Mosè, quella di Gesù fu buona e perfetta ai tempi di Gesù. Dio che ha fatto la morale può mutarla o abolirla a piacer suo. Noi non abbiamo altra ragione di credere buono o cattivo in assoluto ciò ch'è tale per noi se non perché crediamo che le nostre idee hanno una ragione o tipo universale, eterno, immutabile, soprannaturale. Invece, le nostre idee non dipendono che dal modo in cui le cose sono, non hanno ragione esterna e indipendente da esso modo, non sono innate, ma derivano da sensazioni e assuefazioni e perciò potevano essere diverse o contrarie di quel che sono.

Relatività dell'Intelligenza. Il nostro modo di ragionare è buono, ma solo relativamente al nostro mondo, e in un altro mondo non serve più a nulla.

Nulla è vero e falso in modo assoluto. È l'abitudine che crea l'illusione dell'impossibilità che le cose fossero altrimenti di come sono.

La ragione non deve pretendere di misurare al suo piccolo metro l'abisso senza fondo della divina natura: se anche i misteri del Cristianesimo contraddicono alla ragione, non perciò contraddicono alla natura di Dio, che è possibilità infinita. La rivelazione cristiana ha prove *di fatto* in suo favore (profezie, miracoli ecc.): dunque è *possibile*, anche se alla ragione sembra assurda. Perciò il Cristianesimo è *interamente* vero. Nel mio sistema — dice Leopardi — esso resta *tutto* in piedi: posizione che egli poi lascerà cadere, e vedremo perché. Ma dal fin qui detto deriva forse che *solo* ciò che il Cristianesimo dice è *vero?* Se ciò fosse — dice Leopardi — la verità del Cristianesimo sarebbe *assoluta*: ora, verità *assoluta* non c'è, *tutto* essendo *possibile*. Il Cristianesimo è vero come rivelazione di Dio, ma esso né esaurisce l'infinito abisso della Possibilità che è Dio, né esclude altre rivelazioni o future o diverse in mondi diversi dal nostro. (Cfr. per tutta questa serie di pensieri *Zibaldone*, pp. 160, 391-2, 1341-2, 1355, 1461-4, 1613-28, 1637-47, 1712-4, 1791-2, 2073-4, 2178-80).

Una logica potente serra in unità queste alte concezioni di Leopardi. Egli procede dal *fatto* e non dalla *ragione*.

Tutto ciò che è *reale* è *possibile*. Non essendoci verità *assoluta*, *tutto è possibile*. Dio è questa possibilità *infinita* di *ogni* cosa e del suo *contrario*. Morale, Logica, Rivelazione sono quel che sono perché

Dio ha voluto fossero così. Se avesse voluto fossero altrimenti, ci sarebbe stata un'altra Morale, un'altra Logica, un'altra Rivelazione. Dio non è legato né al Bene né al Vero concepiti come preesistenti a lui e indipendenti da lui o come tali che esauriscano la sua essenza. Dio è infinita possibilità, perciò *tutto* ciò che è poteva essere *diverso* da quel che è.

Cartesio diceva che due più due fa quattro perché Dio ha voluto così: se Dio avesse voluto che due più due facesse cinque, avrebbe fatto cinque. Leopardi (che forse ha subìto l'influenza di Cartesio in questa parte del suo pensiero) pensa esattamente lo stesso. La *teologia negativa* conduce allo *scetticismo ragionato*, com'egli definisce il suo *sistema*, anzi ne è la stessa cosa.

XVII.

ARIMANE

La *Teologia negativa* si articola nella mente di Leopardi tra il luglio e il dicembre 1821. Essa insegna che dal punto di vista di Dio il bene e il male dell'uomo e di qualunque altro vivente è un punto di vista relativo e parziale, che non ha valore assoluto e definitivo. Il Dio della *Teologia negativa* è aldilà del bene e del male, di ogni bene e di ogni male, che sono sempre relativi e parziali.

Ma Leopardi aveva vivo e profondo il senso del dolore che è insito all'atto del vivere, di *ogni* vivere, il quale non si attua che in viventi singoli, in individui *omnimode* determinati, per ciascuno dei quali e per tutti i quali vivere è soffrire. Era psicologicamente, se non logicamente, inevitabile che a Leopardi il Dio della *Teologia negativa*, il quale, non si sa perché, ha dato vita a un mondo d'individui che non possono vivere che a patto di soffrire, si trasformasse in un Dio malvagio che crea per tormentare e distruggere.

Poiché la vita dell'uomo non è sopportabile senza illusioni, e delle illusioni la natura è madre, mentre la ragione è assassina, si spiega che *a confronto della ragione* la natura agli occhi di Leopardi

si rivesta di rosei colori, e che egli la chiami *saggia* (*Inno ai Patriarchi*), *santa* (*Alla Primavera*), e nell'essersene distaccato veda la maggiore sventura che potesse capitare al genere umano.

Ma *considerata in sé stessa e non più in confronto della ragione*, si spiega pure come senza contraddizione alcuna la natura appaia a Leopardi come potenza tenebrosa e malefica. La distinzione, abituale nei manuali scolastici, di due epoche nel pensiero di Leopardi, caratterizzate la prima dall'ottimismo verso la Natura e la seconda dal pessimismo, non è sostenibile. Per convincersene, basta riflettere che la sua teoria del piacere, fondamento del suo pessimismo, Leopardi l'enuncia con tutta chiarezza fin dal 1820. Tutto quel che si può ammettere è che Leopardi passò non già dall'ottimismo al pessimismo, ma da un pessimismo psicologico e storico a un pessimismo metafisico e cosmico, man mano che andava rendendosi conto (e se ne era reso pienamente conto già nel 1824, anno delle *Operette morali*) delle conseguenze metafisiche cui la sua psicologia fatalmente conduceva.

Nella fase del pessimismo cosmico la natura appare a Leopardi come una potenza che procede e opera senza riguardo ai piccoli fini umani, ignorandoli o non tenendone alcun conto, ridendosi dei nostri meschini antropomorfismi (*Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo; Dialogo della Terra e della Luna; Il Copernico; La Ginestra*). Essa condanna tutte le sue creature all'infelicità pel fatto d'instillare in loro un desiderio infinito di piacere impossibile a soddisfare. La vita di cui le gratifica non è

che un perpetuo tribolare ed essere tribolati, offendere ed essere offesi, soffrire e far soffrire, un continuo e alla fine vano difendersi da assalti di forze nemiche di ogni specie, un brevissimo fiorire cui segue un lungo appassire chiuso inesorabilmente dalla morte (*Dialogo della Natura e di un Islandese; Cantico del Gallo Silvestre;* e la celebre pagina sul giardino nello *Zibaldone*, pp. 4175-7). E mentre per sé l'individuo è fine a sé stesso, per la natura non ci sta che per trasmettere la vita e passare.

« *L'uomo (e così gli altri animali) non nasce per goder della vita, ma solo per perpetuare la vita... Né esso né la vita, né oggetto alcuno di questo mondo è propriamente per lui, ma al contrario esso è tutto per la vita. Spaventevole, ma vera proposizione e conchiusione di tutta la metafisica. L'esistenza non è per l'esistente... l'esistente è per l'esistenza, tutto per l'esistenza... Gli esistenti esistono perché si esista, l'individuo esistente nasce ed esiste perché si continui ad esistere e l'esistenza si conservi in lui e dopo di lui* » (*Zibaldone*, p. 4169).

E «*questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale* » non per altro scopo sembra ci sia che per svanire nella non-esistenza : « *Pare che l'essere delle cose abbia per suo proprio ed unico obbietto il morire. Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che sono* » (*Cantico del gallo silvestre*). La natura nel suo operare procede come un fanciullo che lavora con ogni forza a perfezionare un prodotto che subito dopo si affanna a distruggere (*Zibaldone*, p. 4421 ; *Palinodia ; abbozzo dell'Inno ad Arimane ; Frammento apocrifo di Stratone di*

Lampsaco). « *Poiché quel che è distrutto, patisce; e quel che distrugge, non gode, e a poco andare è distrutto medesimamente... a chi piace o a chi giova cotesta vita infelicissima dell'universo, conservata con danno e con morte di tutte le cose che lo compongono?* » (*Dialogo della Natura e di un Islandese*). La natura appare una potenza che persegue con incredibile ingegnosità fini assolutamente contradittori (*Zibaldone*, pp. 4204-6) e che ha installato il male nel seno stesso dell'ordine delle cose, che ha fondato l'ordine sul male: « *che sperare in un ordine ove il male è essenziale?* » (pp. 4510-1).

Sì che in conclusione « *tutto è male; ...che ciascuna cosa esista è un male,... l'esistenza è un male e ordinata al male... non v'ha altro di buono che quel che non è; le cose che non son cose: tutte le cose sono cattive* » (p. 4174). Dietro la natura « *madre in parto ed in voler matrigna* » (*La Ginestra*) Leopardi intravede un « *brutto-poter che, ascoso, a comun danno impera* » (*A sé stesso*) e lo personifica poeticamente in Arimane, il dio del male della mitologia persiana:

Re delle cose, autor del mondo, arcana
Malvagità, sommo potere e somma
Intelligenza, eterno
Dator de' mali e reggitor del moto...

(*Ad Arimane*).

E contro il nemico comune egli chiama gli uomini a federarsi. Facendo « *rea d'ogni cosa la natura, e discolpando gli uomini totalmente* » la sua filosofia « *rivolge l'odio, o se non altro il lamento, a principio più alto, all'origine vera de' mali de' viventi* » (*Zibaldone*, p. 4428; cfr. *La Ginestra*).

XVIII.

IL CRISTIANESIMO

Non v'è tema su cui la retorica, l'ignoranza e l'incomprensione si siano date libero corso più che su quello dei rapporti di Leopardi col Cristianesimo. Le tesi più stravaganti sono state sostenute: Leopardi è pessimista, il Cristianesimo pure, dunque Leopardi fu cristiano; — il Cristianesimo inculca l'amore, Leopardi tutta la vita sospirò dietro l'amore che lo fuggiva, dunque Leopardi fu cristiano; — Leopardi è nemico della ragione, il Cristianesimo pure, dunque Leopardi fu cristiano. E si potrebbe continuare. Per chiunque, invece, ha studiato da vicino Leopardi una cosa è certa: che non ci fu mai anima più radicalmente negata al Cristianesimo della sua. Persino in Nietzsche ci sono nostalgie e rimpianti cristiani; in Leopardi, no.

Al fondo del Cristianesimo c'è il senso profondo che questa vita e i beni e la felicità che promette sono polvere e nulla, peccato e morte, che la vera vita e la vera felicità sono in un altro piano di esistenza — il *Regno di Dio* — al quale l'uomo non può accedere che dopo una completa rinascita spirituale, una rifusione totale del proprio io nell'amore. Leopardi, invece, è persuaso fin nelle fibre più pro-

fonde del suo essere che la sola felicità che l'uomo desidera e che abbia senso per lui è quella di quaggiù, terrestre e carnale, e che ogni altra felicità è vento e *flatus vocis*. — Il Cristianesimo è pessimista verso la terra perché nega che quaggiù sia possibile vera felicità, ma la promette all'uomo liberato dall'involucro carnale, nel Cielo. Leopardi è persuaso anche lui che vera felicità è impossibile in terra perché la vita è contraddittoria (anela a un piacere *infinito*, e non può goderne di volta in volta che uno *finito*), ma non crede affatto che la contraddizione si risolva in un'altra vita, e perciò è più pessimista del Cristianesimo, di un pessimismo senza speranza. — Il Cristianesimo pensa che l'attaccamento ai beni di questo mondo è peccato; a Leopardi è del tutto estraneo il senso del peccato che implica rivolta contro Dio. Anima interamente terrestre fu Leopardi: dunque, del tutto estranea all'orbita del Cristianesimo.

Né per liberarsi del Cristianesimo Leopardi ebbe a subire crisi profonde e angosciose. I primi passi del suo pensiero lo portano senza sforzo aldilà dell'orbita cristiana. Fin dalle prime pagine dello *Zibaldone* egli rimprovera al Cristianesimo di fare l'uomo indifferente alle cose della terra, inattivo e contemplativo, preoccupato solo della propria santificazione, di rendere il mondo monotono e mesto e di creare perciò il terreno più propizio alla tirannide e al despotismo (*Zibaldone*, pp. 253-4).

Nell'atteggiamento di Leopardi verso il Cristianesimo si possono distinguere due periodi. Nel primo (che va dall'inverno 1820 all'autunno 1821 circa)

Leopardi tenta di conciliare il Cristianesimo col suo sistema. Egli giustifica storicamente il Cristianesimo che apparso alla fine del mondo antico, in una età devastata dalla ragione, quindi dallo scetticismo e dall'egoismo, ridié al mondo vita gioventù entusiasmo senso eroico, operando come una nuova *illusione* che sostituì le antiche illusioni di patria e gloria ormai incenerite. Era la religione che ci voleva ad un'età in cui la ragione aveva raggiunto la sua perfezione: ora la perfezione della ragione consiste nel riconoscere la sua impotenza a render felici, e nel rimandare a un'altra vita e a un'altra felicità. L'uomo divenuto troppo razionale non poteva più credere naturalmente alle illusioni e naturalmente praticare virtù ed eroismo: fu necessario perciò che ci credesse per via soprannaturale di rivelazione e praticasse virtù ed eroismo come vie per accedere al cielo.

E che rivelazione divina ci sia *realmente* stata Leopardi, in questa fase del suo pensiero, ch'è quella della *Teologia negativa*, sembra affermarlo apertamente: il Cristianesimo — dice Leopardi in questa fase del suo pensiero — è vero, ma come rivelazione, cioè come *fatto* e dimostrato da *fatti* (miracoli, profezie) che la ragione deve accettare, anche se non se li spiega. È anche vero però che la rivelazione cristiana non esaurisce l'essenza di Dio, che ci sono infiniti attributi di Dio oltre quelli rivelati dal Cristianesimo, i quali possono essere oggetto di altre rivelazioni in altri tempi e luoghi o in altri mond (*Zibaldone*, pp. 393-423).

Ragionamenti che sembrano fatti a freddo, cose

più di testa che di cuore. Il cuore di Leopardi rilutta al Cristianesimo e lo rifiuta. Mentre infatti si diffonde in quelle prolisse e un po' imbrogliate dimostrazioni e insiste sulla concordanza del suo sistema col Cristianesimo, *nello stesso tempo* scrive che il Cristianesimo è nemico della vita e del mondo e ne parla come di una religione finita (pp. 1426-7).

È verso la fine dell'estate 1821 che Leopardi rinuncia a questi vani sforzi conciliatoristi e dà al Cristianesimo un addio definitivo. Egli vede chiaro che fra le sue premesse e il Cristianesimo c'è incompatibilità assoluta. Il Cristianesimo pone per fine delle azioni umane Dio, e l'uomo non può avere altro fine che sé stesso. Esso fa della vita un male di cui bisogna usare il meno che si può. Nega la società e il mondo. Rende lugubri e tetri vizi e virtù. Inculcando l'amore universale distrugge l'amor di patria, che suppone e implica odio allo straniero. Promette felicità all'uomo disincarnato, ma l'uomo non può né concepire, né desiderare altra felicità che terrena, carnale, materiàle, sperimentabile dall'animo nostro così com'è.

L'uomo — conclude con drastico paragone Leopardi — può tanto poco desiderare la felicità dei Beati quanto poco il cavallo può desiderare la felicità dell'uomo, ogni essere desiderando la felicità del suo genere e non quella di un altro. Poiché le pene che minaccia in un'altra vita sono pene del senso, il Cristianesimo è più atto a spaventare con la paura dell'Inferno che a consolare con la speranza di una incomprensibile felicità del Paradiso, e ha giovato alla società più col terrore che con la spe-

ranza (pp. 1687-88, 1830, 2232, 2381-4, 2456-3497-3509. Cfr. anche *Dialogo di Plotino e di Porfirio* ove tutto ciò che Porfirio dice contro Platone è detto in realtà contro il Cristianesimo).

Leopardi sviluppò questi pensieri tra l'estate del '21 e quella del '23 né mai più ebbe a mutarli. Sono essi dunque la formulazione definitiva del suo pensiero su questo capitale problema.

XIX.

IL MATERIALISMO

Leopardi fu materialista. Ma il suo materialismo fu più sottile, articolato e profondo di quanto dai più si crede.

E, innanzi tutto, nel pensiero di Leopardi su questo problema sarà bene distinguere due fasi che non sono certo lontanissime fra loro, ma di cui sarebbe erroneo fare una fase sola.

La prima fase, piuttosto che materialista, si potrebbe definire *agnostica*. « *La mente nostra* — scrive Leopardi, e su questo punto non cambierà mai — *non può non solamente conoscere, ma neppur concepire alcuna cosa oltre i limiti della materia. Al di là, non possiamo con qualunque possibile sforzo, immaginarci una maniera di essere, una cosa diversa dal nulla* ». « *Fuor della materia non possiamo concepir nulla, la negazione e l'affermazione sono egualmente assurde* ». Dunque, se è assurdo affermare che oltre la materia ci sia qualcosa, non meno assurdo è negarlo. « *Noi vogliamo l'anima immateriale, perché la materia non ci par capace di quegli effetti che notiamo e vediamo operati dall'anima. Sia. Ma qui finisce ogni nostro raziocinio ; qui si spengono tutti i lumi* » (*Zibaldone*, pp. 601-606). Dunque per Leo-

pardi è lecito affermare che la materia non ci par capace di quegli effetti che vediamo operati dall'anima: ciò a cui egli si rifiuta è di affermare o negare alcunché sull'anima, di definirla come un ente immateriale, di specular su lui, enumerarne le pretese proprietà e dedurne le conseguenze.

Così faceva la psicologia razionale, la quale, definita l'anima come sostanza immateriale semplice e indivisibile, ne deduceva ch'è immortale. Ma — obbietta Leopardi — anche ammesso che essa sia immateriale, non perciò ne segue che è semplice né che è indivisibile né che è imperitura: che non sia né semplice né indivisibile lo dimostra la pluralità delle sue facoltà, di cui l'una può crescere, l'altra diminuire: e anche concesso che sia semplice e indivisibile, perché non potrebbe perire per altra via che quella per cui periscono i corpi? Se l'anima è imperitura, lo è per volontà di Dio, non per necessità intrinseca della sua natura. In conclusione: che oltre la materia ci sia una sostanza spirito immateriale, in questa fase del suo pensiero (febbraio 1821) Leopardi non afferma e non nega.

Nella seconda fase (settembre 1821) invece, egli l'esclude recisamente. Lo spirito — ha detto nella prima fase — non si sa che sia; ora incalza: « *come sapete ch'esiste, non sapendo che cosa sia?* ». L'affermazione dell'immateriale prima era un'ipotesi di cui non si poteva dire né sì né no, ora è « *un romanzo arbitrario della vostra fantasia, che può figurarsi un essere come vuole* » (p. 1615). La stessa mente è materiale, nel senso che le nostre facoltà mentali « *non possono, non ritengono, non concepiscono esat-*

tamente nulla, se non riducendo ogni cosa a materia, in qualunque modo, ed attaccandosi sempre alla materia quanto è possibile » (p. 1657). È uno dei rari spunti di filosofia della conoscenza che si trovino nello *Zibaldone* : la mancanza di una gnoseologia è la vera deficienza di Leopardi filosofo. E si badi che anche un filosofo idealista potrebbe accettar quest'ultima affermazione di Leopardi : soltanto, che la nostra mente non possa né ritenere né concepire esattamente nulla se non sotto forma di materia non vuol dire affatto che la nostra mente sia essa, obbiettivamente, materia né che la materia esista in sé, al di fuori di ogni atto mentale. Ora è proprio così che Leopardi la pensa. Egli ne fa l'unica realtà esistente : a confronto d'essa lo spirito non è che un nome, una pura negazione, che non esiste che nella nostra testa, e significa puramente e semplicemente *non materiale.*

La posizione definitiva di Leopardi su questo argomento è in una pagina capitale dello *Zibaldone*, così letterariamente bella, che non so resistere alla tentazione di citarla largamente, anche perché è assai poco nota.

« *Io veggo dei corpi che pensano e che sentono. Dico dei corpi ; cioè uomini ed animali ; ché io non veggo, non sento, non so né posso sapere che siano altro che corpi. Dunque dirò : la materia può pensare e sentire ; pensa e sente — Signor no ; anzi voi direte : la materia non può, in nessun modo mai, né pensare né sentire. — Oh perché ? — Perché noi non intendiamo come lo faccia. — Bellissima : intendiamo noi come attiri i corpi, come faccia quei mirabili effetti della*

elettricità, come l'aria faccia il suono? Anzi intendiamo forse punto che cosa sia la forza di attrazione, di gravità, di elasticità; che cosa sia elettricitá; che cosa sia forza della materia? E se non l'intendiamo, né potremo intenderlo mai, neghiamo noi per questo che la materia non sia capace di queste cose, quando noi vediamo che lo è? — Provatemi che la materia possa pensare e sentire. — Che ho io da provarlo? Il fatto lo prova. Noi veggiamo dei corpi che pensano e sentono; e voi, che siete un corpo, pensate e sentite. Non ho bisogno di altre prove. — Quei corpi non sono essi che pensano. — E che cos'è? — È un'altra sostanza ch'è in loro. — Chi ve lo dice? — Nessuno: ma è necessario supporla, perché la materia non può pensare. — Provatemi voi prima questo, che la materia non può pensare. — Oh la cosa è evidente, non ha bisogno di prove, è un assioma, si dimostra da sé: la cosa si suppone, e si piglia per conceduta senza più » (p. 4252 e segg. Cfr. *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*).

La profondità filosofica di questa pagina non mi sembra rilevata abbastanza. La materia pensa e sente: è un fatto. Non c'è bisogno di provarlo perché è un fatto. Un fatto misterioso? Certo, ma non più né meno misterioso del fatto che la materia attrae, che la materia è elastica, che la materia è sede di fenomeni elettrici: fatti anche questi, e non meno inspiegabili. Posizione dalla quale deriva non essere affatto assurdo pensare che morire non significhi inabissarsi nel nulla. Che con la morte l'essere muoia interamente, Leopardi lo crede; per conto suo se lo augura; il fatto che piangiamo i

morti perché morti gli sembra una prova del fatto che naturalmente noi crediamo che la morte travolge anche l'anima (pp. 4277-9), ma non osa mai affermare che pensare il contrario è un assurdo, e data la sua posizione non l'avrebbe potuto : se è un fatto innegabile benché misterioso che la materia pensa, non si può negare a priori che la funzione del pensiero possa continuare in qualche modo dopo la crisi della morte, legata alla materia in un modo che noi viventi non possiamo definire.

Dopo di che sarà forse più chiaro il significato di una delle più belle poesie di Leopardi : *Sopra il ritratto di bella donna.* È un'alta meditazione sul mistero dell'essere umano, di cui *lieve forza* basta a scomporre la compagine materiale e per ciò stesso a ridurre in nulla gli alti pensieri e i sublimi sensi che da quella si generavano. Tra la causa (materia disposta in un certo modo) e l'effetto (alti pensieri e sublimi sensi) c'è inadeguazione assoluta, si spalanca l'abisso. E pure che quella causa produca quegli effetti è un fatto. Come ? perché ? *Mistero eterno dell'esser nostro !* Il materialismo di Leopardi sbocca nel mistero.

XX.

LA CONFORMABILITÀ DELL'UOMO

Una delle teorie contro cui Leopardi più tenacemente combatte è quella della perfettibilità dell'uomo. La perfettibilità implica una perfezione ideale cui l'uomo si andrebbe col tempo avvicinando: ma una perfezione ideale e assoluta è una chimera, non essendovi altra perfezione che quella relativa alla natura d'ogni genere di esseri. Una cosa è tanto più perfetta quanto più è ordinata al suo fine. Or come misurare la maggiore o minore perfezione dei diversi fini, non esistendo criterio assoluto di bene e di male?

L'uomo non è perfettibile perché è uscito perfetto dalle mani della Natura alla pari di tutti gli altri animali: perfetto nel corpo e nello spirito. E non solo esso è naturalmente perfetto come tutti gli altri animali, ma, a confronto di questi, è il più perfetto. Il più perfetto, ma perciò stesso il più soggetto a guastarsi a corrompersi a degenerare: come una macchina che più è complicata e raffinata, più è facile a rovinarsi. Con formula potente Leopardi afferma che la natura dell'uomo «*può ben essere corrotta ma non corretta*». (*Zibaldone*, pp. 1355, 1618-9; 1908-11; 2567-8; *La Scommessa di Prometeo*).

Avvenuta una volta la corruzione della perfezione naturale, a causa dell'ipertrofia della ragione, come abbiamo visto, l'uomo è divenuto « *come una pasta molle, suscettiva d'ogni possibile figura, impronta ecc.* » (p. 1452). Con parola tutta sua e, a dir vero, non troppo felicemente trovata, Leopardi chiama *conformabilità* dell'uomo questa sua capacità (frutto della degenerazione dalla naturale perfezione) di assumere infinite forme, impronte e figure. E dall'essere l'uomo il più facilmente corrompibile dei viventi, segue che egli è anche il più *conformabile*, il più plasmabile in infinite guise e maniere.

Da queste premesse Leopardi trae la conseguenza che nulla è più falso dell'opinione che gli uomini sono sempre gli stessi in ogni tempo e in ogni luogo. Certo, gli elementi fisici e morali che compongono l'uomo sono sempre gli stessi. Certo, le sue qualità essenziali non cambiano. Ma esse si possono combinare e disporre in infiniti modi, sì che le combinazioni — cioè gl'individui — risultino diversissime secondo i tempi e i luoghi. Certo, le società umane percorrono un ciclo che è lo stesso per tutte, ma nell'interno di ogni ciclo le varie epoche e gli uomini che ne fanno parte sono diversissimi fra loro (pp. 868-70). Basta del resto osservare quali straordinarie facoltà fisiche e morali sviluppino, sotto l'impero delle circostanze, gli individui nati o divenuti ciechi o sordi — facoltà che senza quelle circostanze nessuno avrebbe mai supposto che potessero sviluppare —, basta pensare alle infinite facoltà straordinarie fisiche e morali possedute oggi o nel passato da individui e razze per esser certi della

« *somma conformabilità* » (plasticità, plasmabilità) dell'uomo (pp. 3824-5). E con profondità di sguardo Leopardi vede in questa indefinita *conformabilità* dell'uomo precisamente la condizione della sua potenza sulla natura, maggiore di quella di ogni altro vivente.

Ma dalla sua tesi della conformabilità dell'uomo Leopardi deduce conseguenze anche più interessanti e di sorprendente originalità e modernità. Questa fra l'altre : che appunto perché l'uomo è sommamente conformabile nessuno può congetturare di che sia capace la natura umana in generale o quella di un individuo in particolare se si trovi in circostanze favorevoli (p. 4166). Ogni uomo — con parole nostre — è una sorpresa non solo agli altri, ma a sé stesso : e ogni deduzione a priori sull'uomo è errata dalla radice. Il fatalismo storico è distrutto così alla base. Infinite cose che potevano essere non sono state e infinite cose che sono state potevano benissimo non essere.

Posto che « *l'uomo è sommamente e infinitamente o indeterminatamente conformabile* » a seconda delle circostanze infinitamente varie in cui si viene a trovare, posto che queste circostanze non si possono conoscere a priori, ne deriva che « *la maggior cognizione che si possa avere dell'uomo è quella di sapere perfettamente e ragionatamente che gli uomini non si possono mai ben conoscere, perché l'uomo è indefinitamente variabile negl'individui, e l'individuo stesso per sé* ». Perciò non bisogna meravigliarsi « *di qualunque strana e inaudita e nuova indole, carattere, qualità, facoltà, azione di qualunque individuo umano*

noto o ignoto ci possa venire agli orecchi o agli occhi ». Gli uomini — conclude con profondità di visione Leopardi — « *non si possono perfettamente conoscere* » perché per conoscerli si dovrebbero conoscere « *poco men che tutti i possibili... di questa natura e di questa terra* ». Ora, « *Dio solo può conoscere e conosce tutti i possibili* » (pp. 3467-8). Profondissimo pensiero ricchissimo di conseguenze rivoluzionarie.

Dalla indefinita conformabilità dell'uomo deriva la contingenza della sua civiltà : essa non è affatto per Leopardi una esigenza della natura umana, ma un prodotto di circostanze che, se fossero state diverse, diversa sarebbe stata la civiltà. Appunto perciò di civiltà umane non ce n'è una, ce ne sono in numero indefinito.

Gli è che nell'uomo lo slancio ascendente della Natura trova il suo culmine. La Natura — secondo Leopardi — mira a creare esseri sempre più vivi. L'uomo è il vivente più vivo di tutti. Ma che significa più vivo ? Significa : che può essere più cose. Quanto meno cose un vivente può essere, quanto meno forme esso può assumere, tanto meno esso è vivo. Ciò che non può essere che quello che è, non è vivo, è morto. Vita è possibilità di essere altro da quello che si è. Vivo (con parole mie) è l'essere in cui la potenza supera l'atto. Vita — in una parola — è conformabilità. Ora l'uomo che è indefinita potenzialità di essere, indefinita conformabilità, è il più vivente di tutti gli enti, e appunto perciò il più alto nella scala (pp. 3377-82).

Si direbbe che lampeggi qui a Leopardi il concetto (da me posto a fondamento della mia *Filosofia*

delle Morali) dell'uomo come essere che può assumere tutte le forme appunto perché non è legato a nessuna forma fissa e prestabilita, infinitamente libero perché non vincolato a nessuno dei modi in cui si attua, vivente in cui la potenza non si esaurisce in nessuno degli atti in cui si realizza, ma infinitamente li deborda, e che appunto perciò non è veramente essere ma infinita potenzialità di essere.

XXI.

L'ASSUEFAZIONE

Corollario della teoria della *conformabilità* è la teoria dell'assuefazione, nella quale Leopardi ha subito molto l'influsso di Helvétius. L'uomo è assuefabile appunto perché conformabile, cioè plastico, fluido, trasmutabile per mille guise.

« *L'assuefabilità... è l'unica facoltà naturale, essenziale, primitiva ed ingenita, che abbia qualunque vivente* » (*Zibaldone*, p. 1828). Tutto è assuefazione nei viventi (p. 1540). La natura intera non è che un sistema di assuefazione. Essa, infatti, procede per gradi. Ora, « *la gradazione importa l'assuefazione, e viceversa* » (p. 1658). Qui Leopardi anticipa lucidamente la teoria della natura e delle leggi naturali come abitudini cristallizzate, cui Ravaisson e Boutroux nel secolo scorso han legato i loro nomi. La memoria consiste nella facoltà di assuefarsi. Se poi l'assuefazione si riduca alla memoria (pp. 1383, 1676) o la memoria all'assuefazione (pp. 1255, 1454-5, 1523-4, 1631) su questo punto Leopardi oscilla: ora afferma la prima, ora la seconda tesi, benché delle due sembri preferire la seconda.

Di tutti i viventi il più assuefabile, il più facile ad abituarsi, è l'uomo, appunto perché è il più conformabile, il più plastico, il più fluido. Appunto

perciò è anche il più facile a disassuefarsi, a liberarsi dalle assuefazioni già prese e ad assumerne delle nuove. L'animale, invece, resta più lungamente schiavo delle assuefazioni contratte. In fondo, l'uomo non differisce dall'animale che per la maggiore facilità ad assuefarsi, ma questo più di assuefabilità addizionandosi col tempo e facendo valanga basta a porre tra l'uomo e l'animale una distanza così grande da far credere a una differenza di natura.

L'assuefazione sviluppa nell'uomo la facoltà di assuefarsi : a furia di abituarsi, ci si abitua ad abituarsi ! Onde tutto nell'uomo è assuefazione, compresa l'assuefazione stessa. Insegnare è assuefare e imparare non è che assuefarsi. Le meravigliose facoltà di cui fan prova i ciechi e i sordi, nati o divenuti tali, e i mutilati, ciò che essi son capaci di ottenere dalle mani e dai piedi, sono la prova parlante della illimitata plasticità, della incredibile duttilità della natura umana. L'uomo è veramente per Leopardi il vivente dalle possibilità illimitate. Si tenga però ben presente che per Leopardi l'assuefazione non è mero *adattamento* passivo : al contrario, è processo attivo e produttivo dello spirito, e appunto per ciò fecondo d'immensi risultati. Perciò all'assuefazione è necessaria l'attenzione. Beninteso : la stessa attività e produttività dello spirito e la stessa attenzione da cui nasce l'assuefazione crescono in virtù dell'assuefazione medesima di cui son causa. Azione e reazione. Tutto il vantato progresso dell'uomo si riduce, in fondo, a cresciuta forza e varietà e facilità dell'assuefazione, e fuori di questo — dice Leopardi — è vana chimera.

Tutto questo è, certo, interessante. Ma più interessanti ancora sono le conseguenze che Leopardi ne ricava. E innanzi tutto la intrepida negazione di facoltà innate dello spirito. Non ci sono facoltà innate : *le pretese facoltà innate non sono che abitudini*, inflessioni, pieghe varie di un'unica disposizione fondamentale. Le stesse facoltà di sentire e di immaginare non sono che abitudini. *Tutte* le facoltà dello spirito sono acquisite, frutto di assuefazioni e circostanze ; *tutte*, nessuna eccettuata, sono acquistabili da *tutti* : è questione di tempo e di abitudine. Nessun individuo nasce con disposizioni particolari per questa o quella facoltà ; nessuno nasce poeta o matematico ; poeta e filosofo e matematico e tutto quel che si vuole si diventa, col tempo e con l'abitudine.

Perciò appunto — deduce ancora con perfetta logica Leopardi — gli ingegni al punto di partenza son tutti uguali : se tra loro sembrano esservi differenze di natura, esse sono meri prodotti delle circostanze e dell'assuefazione. Ciò che fa il grande ingegno è la sua maggiore facilità ad abituarsi e disabituarsi, maggiore facilità che è essa stessa — come s'è visto — prodotto dell'abitudine, abitudine accumulata e cristallizzata. Il gran talento può splendere in tutti i generi : il gran poeta può essere gran filosofo o gran matematico, o viceversa, e Leopardi si fa forte qui della sua testimonianza personale. Quando gli uomini ammirano il gran talento, in fondo essi ammirano quello che avrebbero potuto fare essi stessi se si fossero trovati in determinate circostanze. In tutta questa parte del pensiero

di Leopardi l'influenza dell'Illuminismo settecentesco è evidente.

Certo Leopardi non nega che al fondo del talento ci dev'essere una certa disposizione naturale; ma a parte il fatto che questa è essa stessa abitudine, o per lo meno (è questo il vero pensiero di Leopardi, anche se non lo ha enunciato con tutta chiarezza) non si riesce mai a distinguere in essa ciò che è abitudine da ciò che è natura pura, puro dono, questa disposizione è indeterminata, non ha direzione precisa, può prendere questa o quella strada, o, nel linguaggio di Leopardi, è *disposizione*, non *facoltà*.

Donde la negazione della fatalità del genio. Non è affatto vero che un genio si afferma in ogni modo: il genio è figlio delle assuefazioni e delle circostanze, cioè del caso. *Tutto è a caso, anche il genio.* Tesi che solo a una veduta superficiale può apparire sconfortante, mentre è invece al più alto grado incoraggiante: essa si riduce in fondo ad affermare che non v'è predestinazione del genio, che genio non si nasce, si diventa, che ogni uomo nascendo porta nello zaino il bastone di maresciallo della genialità: è questione di abitudine e di fortuna. Anche qui Leopardi si muove pienamente nella sfera dell'egualitarismo settecentesco, negatore del grand'uomo per diritto di natura.

Geni si diventa, ma per diventarlo si deve studiare, perchè — afferma Leopardi — solo lo studio assiduo con le contrabitudini che crea distrugge le cattive abitudini che hanno soffocato o deviato la natura. Per diventare geni, bisogna studiare di buona

lena e consumare il tempo a tavolino. Ammaestramento che a un secolo di distanza dal tempo in cui fu dato non ha nulla perduto della sua verità. (Cfr. *Zibaldone*, pp. 46, 1254, 1352-4, 1364-5, 1370-2, 1450-6, 1540-5, 1552-4, 1556-8, 1568-70, 1628-9, 1646-7, 1658, 1726-7, 1743, 1761-7, 1802-3, 1819-22, 1824, 1923-5, 2017, 2028, 2039-40, 2110-2, 2151-2, 2162-6, 2268-71, 2378-81, 2484-5, 2585-7, 3941-2, 3950).

XXII

LA CIVILTA' MEZZANA

La Civiltà per Leopardi è figlia della ragione e ha tutti i tratti caratteristici di sua madre. Spinta al massimo, essa uccide le nobili e magnanime illusioni che inducono l'uomo a gettar la vita per altri, insegna all'individuo che i confini del suo io sono quelli della sua pelle, lo educa al calcolo alla freddezza all'egoismo, spegne in lui ogni impeto e ogni ardore, livella gl'individui, abolisce le singolarità, distribuisce i lumi in una grande massa e perciò stesso ne indebolisce gli effetti ch'eran grandi quando erano concentrati in poche teste (*Zibaldone*, pp. 21-23).

Ma la medaglia ha anche il suo rovescio, e Leopardi se ne rende pienamente conto. È verissimo, egli afferma, che la civiltà impedisce l'attività del corpo, scema la forza delle sensazioni passioni azioni e piaceri materiali, ma è anche vero che in stato di civiltà l'individuo privo d'illusioni rivolge su sé stesso il suo amor proprio e vi si concentra ed esalta. Non solo l'uomo civile ha maggiore amor proprio del selvaggio. Ma l'amor proprio in lui si spiritualizza. L'uomo s'interiorizza. Cresce in lui l'infelicità, ma perchè cresce in lui l'amor proprio e quindi la vita, direttamente proporzionale all'amor proprio del-

l'individuo. Il selvaggio, certo, è meno infelice dell'uomo civile, ma è anche meno vivo. Crescendo la civiltà, l'esistenza (cioè la vita tutta rivolta all'esterno) diminuisce, cresce la vita interna, cioè la vita propriamente detta (pp. 3936-7).

Allora? Che fare? Abolire la civiltà e rinselvarsi? Ritornare dalla *vita* all'*esistenza*?

Leopardi non ha mai seriamente preconizzato questa soluzione. C'era in Leopardi molto maggior senso pratico di quanto comunemente si creda. Leopardi era un osservatore troppo penetrante e sagace per compiacersi di una pura utopia. Certo, per lui, sarebbe stato meglio se l'uomo fosse rimasto allo stato di natura, se non fosse mai *caduto*, se non si fosse mai *corrotto*, ma la cosa essendo oramai avvenuta, indietro non si può tornare. L'uomo è divenuto irrevocabilmente civile: «*incominciato ed arrivato fino a un certo segno lo sviluppo dell'animo, è impossibile il farlo tornare indietro, impossibile tanto negl'individui che nei popoli l'impedirne il progresso. Gl'individui e le nazioni d'Europa e di una gran parte del mondo, hanno da tempo incalcolabile l'animo sviluppato. Ridurli allo stato primitivo e selvaggio è impossibile... Resta un solo rimedio: la distrazione*» (*Zibaldone*, p. 4186. Cfr. anche *Dialogo di Plotino e di Porfirio*).

Si tratta di fissare il quanto di civiltà che l'uomo può sopportare senza degenerare interamente. La soluzione a cui Leopardi si ferma è quella della *civiltà mezzana*. La *civiltà mezzana* non è lo stato di natura, poiché la ragione vi è già cresciuta più che nello stato primitivo, ma non tanto da essere

più forte della natura. È uno stato di equilibrio fra natura e ragione, tale però che la natura ha ancora il sopravvento. È uno stato né di piena ignoranza, né di piena scienza, ma di ignoranza e di scienza medie. Vi regnano gli errori, non le superstizioni. Leopardi distingue profondamente — cosa anche questa pochissimo notata — fra *errori* e *superstizioni*. Gli *errori* sono le *illusioni* volute dalla natura (gloria onore dovere patria ecc.), e perciò stimolanti all'azione e letificanti; le *superstizioni* sono errori anch'esse, ma *non* voluti dalla natura, bensì frutto della corruzione, della barbarie, cioè della civiltà andata a male, e perciò non letificanti. Gli errori sono fabbricati dalla natura e convengono all'uomo; le superstizioni sono opera umana e perciò nocciono all'uomo. La *civiltà mezzana* è ricca di errori e povera di superstizioni (*Zibaldone*, pp. 403, 421-4).

La civiltà degli antichi Greci e Romani fu *civiltà mezzana*. Quando perciò si afferma, come fanno comunemente gli esegeti, che per Leopardi l'Antichità classica era lo stato di natura, si erra. Per Leopardi la civiltà classica antica è fuori della natura anch'essa, ma non interamente, bensì solo quel tanto che basta a farne una *civiltà mezzana*. I popoli di *civiltà mezzana* ricchi di *errori*, cioè d'illusioni generose, stimolatrici di attività, sono guerrieri e la guerra li conduce al trionfo e al dominio. Ma il dominio con i benefici che produce genera prevalenza della ragione e dell'egoismo, dunque decadenza.

Figlia della decadenza è la *barbarie*. Leopardi distingue profondamente fra *barbaro* e *primitivo*: il primitivo è sano, il barbaro è corrotto; il primitivo

è natura, il barbaro è contro natura; il primitivo è acerbo, il barbaro è guasto; il primitivo è unico, come la natura, il barbaro è molteplice perché la corruzione varia secondo i popoli e i climi; il primitivo sta al di qua della ragione, il barbaro al di là. La barbarie è povera di errori e ricca di superstizioni: e barbaro e superstizioso fu il Medioevo che Leopardi ebbe in orrore. Ma la barbarie non è il peggiore dei mali: il peggiore è la civiltà eccessiva, regno della ragione interamente spiegata e perciò dell'egoismo, del calcolo, della freddezza (*Zibaldone*, pp. 115, 118, 356, 403, 423).

Leopardi sembra dunque rappresentarsi la storia delle umane società come una curva che dallo *stato di natura* passando attraverso la *civiltà mezzana* (dove la ragione si è già sviluppata ma è ancora tenuta a freno dalla natura) scende verso la *barbarie* (prevalenza della ragione sulla natura) e degenera nella *civiltà eccessiva* (dominio assoluto della ragione). Su questo punto non è improbabile che Leopardi abbia subìto in qualche modo l'influsso di Vico, che anche lui vede le società umane dalle selve muovere verso le metropoli.

Ma secondo Vico dalle metropoli la società, disciogliendosi, torna alle selve. Crede Leopardi ai *corsi e ricorsi*? Ai corsi e ricorsi come legge storica, no. Ma che la società agghiacciata dall'eccesso di civiltà possa tornare allo stato di *civiltà mezzana* Leopardi sembra non escluderlo del tutto.

XXIII.

LA CIVILTA' A CASO

Corollario del contingentismo universale e della teoria della somma conformabilità dell'uomo, è la tesi leopardiana che la civiltà umana è interamente opera del caso : tesi nella dimostrazione della quale più splendono l'originalità e l'intrepidità consequenziaria di Leopardi, vanamente negata dai rifriggitori nostrani di Vico, di Fichte e di Hegel, che l'originalità e l'intrepidità consequenziaria non hanno mai saputo ove stessero di casa.

Per la parte materiale, la civiltà — dice Leopardi — è fatta di comodi, oggi diremmo : di conforto. Se l'uomo fosse stato destinato da natura alla civiltà, la conseguenza sarebbe che la natura lo avrebbe destinato a quel conforto, a quei comodi di cui per noi moderni in buona parte (e per molti esclusivamente) è fatta la civiltà. Ciò è falso, secondo Leopardi : e perchè di quei comodi gli uomini han fatto per molto tempo a meno, e perchè ancor oggi popoli interi, i cosidetti selvaggi, non li conoscono, e perché molti uomini, anche civili, se ne privano volontariamente, e campano lo stesso. Buona parte di quei comodi, poi, è destinata a soddisfare o bisogni puramente artificiali, diventati con l'abi-

tudine indispensabili, o bisogni creati dall'indebolimento delle generazioni umane dovuto al loro allontanamento dalla vita naturale. Ma, sopratutto, se il godimento di quei comodi fosse stato voluto dalla natura, questa non avrebbe per secoli lasciato la specie umana nell'ignoranza dei mezzi atti a procurarli. Se la natura avesse destinato l'uomo al conforto, non avrebbe lasciato al caso la scoperta dei mezzi atti a procurarlo. Poiché per procurarsi i comodi, sono state necessarie scoperte e invenzioni senza fine. Ma quelle tante scoperte e invenzioni sono opera del Caso. Ciò prova che i comodi da esse procurati e la civiltà in quanto possesso e godimento dei comodi non entrano affatto nel disegno della natura (*Zibaldone*, pp. 830 e segg.).

Che la massima parte delle scoperte « *delle più sostanziali... e dell'uso il più quotidiano, e di effetti e applicazioni rilevantissime* » l'uomo le debba « *al puro e semplice caso* » (p. 835) è la tesi su cui Leopardi torna a più riprese. Caso « *l'invenzione del canocchiale che ha tanto influito sulla navigazione, sulla stessa filosofia metafisica, e quindi sulla civilizzazione* ». Caso « *l'invenzione della polvere che ha mutato faccia alla guerra, ed alle nazioni, e tanto contribuito a geometrizzare lo spirito del tempo* ». « *Chi sa* — domanda profeticamente Leopardi — *che l'aereonautica non debba un giorno sommamente influire sullo stato degli uomini? e da che cosa ella deriva? Dal caso* ». E « *le lingue, gli alfabeti, l'escavazione e fonditura de' metalli, la fabbrica de' mattoni, de' drappi d'ogni sorta, la nautica e quindi il commercio de' popoli, la coltura de' formenti, e delle viti, e la fabbrica del pane e*

vino... la stessa cocitura delle carni, dell'erbe, ec. ec. ec. tutte queste maravigliose e quasi spaventose invenzioni, da che cosa crediamo che abbiano avuto origine? Dal caso». E «*le difficili scoperte moderne... tutte in un modo o nell'altro si debbono al caso*» (pp. 1738-1739).

Al caso sono dovute due scoperte d'importanza assolutamente capitale: quella del *fuoco* e quella del *vetro*. L'uso del fuoco «*è di indispensabile necessità ad una vita comoda e civile, anzi pure ai primissimi comodi. Or tanto è lungi che la natura l'abbia insegnato all'uomo, che fuor di un puro caso... ei non può averlo scoperto né concepito*» (p. 3643). Quanto al vetro, l'«*arte di fare il vetro, anzi l'idea di farlo, e la pura cognizione di poterlo fare... è egli credibile che sia mai potuta venire all'uomo per via di ragionamento? Cavar dalle ceneri, e altre materie la cui specie esteriore è toto coelo distante dalla forma e qualità del vetro... un corpo traslucido, fusibile, configurabile a piacimento ecc. ecc. può mai essere stato a principio insegnato da altro che da uno o più semplicissimi e assolutissimi casi?*». Ora, quando si pensi quanta parte delle comodità e conoscenze è procurata dal vetro, quante «*immense e infinite*» scoperte esso ha rese possibili, non si potrà negare che tutte quelle comodità e conoscenze e scoperte si debbono *tutte* «*esattamente parlando, riconoscere per casuali, essendo casuale la loro origine*», l'invenzione del vetro.

Tanto vero che popoli di alta civiltà, come i Messicani, non conoscevano affatto il vetro, «*non essendosi dati presso loro, i casi che si son dati presso noi*» (pp. 2602 e segg.). E quando si pensi — ag-

giungo io — che senza il vetro la civiltà nei climi freddi sarebbe assolutamente impossibile, appare inevitabile la conseguenza che l'introduzione della civiltà nei climi freddi essendo condizionata dalla scoperta del vetro è, come questa, frutto del caso.

Si dirà che molte scoperte sono frutto di calcolo e di applicazione. Verissimo. Ma essendo esse perfezionamento e accrescimento di scoperte e invenzioni dovute al caso, la casualità della scoperta iniziale si ripercuote sulle scoperte che da quella derivano (p. 2605 e seg.). Tanto è vero che le scoperte sono effetto del caso, che esse avvengono una volta sola e non si ripetono ; parecchie se ne sono perdute, e per quanto coi secoli gl'ingegni siano diventati sempre più raffinati e riflessivi, non si sono più ritrovate, prova che la loro prima invenzione fu opera del caso (p. 3671 seg.). Tutto ciò riflettendo, Leopardi conclude che « *tutta quanta la civilizzazione è opera del caso* » (p. 1740. Cfr. anche *La scommessa di Prometeo*).

Perciò essa avrebbe potuto essere diversissima da quella che è, e si sarebbe avuto allora un'altra civiltà. Decaduto dal suo stato naturale, l'uomo può « *modificarsi in milioni di guise* », creando innumerevoli civiltà (p. 1570 seg.). La civiltà è contingente e infinite altre civiltà erano possibili oltre quelle che si sono attuate. Al contrario dell'Idealismo hegeliano per cui la Storia è lo sviluppo *fatale* e *necessario* (quindi l'*unico possibile*) di un Dio immanente o Spirito del Mondo (donde l'apoftegma hegeliano : *tutta la storia è storia sacra*), per Leopardi infinite storie erano possibili oltre quella che è stata e che

poteva benissimo non esserci, e che *appunto perciò* non ha nulla né di sacro né di divino. E mentre per Hegel la storia della filosofia è il processo fatale e necessario — quindi l'unico possibile — grazie al quale l'Idea assume coscienza di sé, per Leopardi la filosofia greca non avrebbe preso il corso che prese con Socrate, se Socrate non avesse avuto il naso camuso: applicazione burlesca alla storia della filosofia della sua teoria della contingenza universale (*Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, cap. I).

Queste teorie conferiscono a Leopardi una posizione assolutamente unica nella storia del pensiero italiano dell'Ottocento, i rappresentanti del quale, cattolici o positivisti o idealisti che fossero, fino ai pasticcioni pseudoidealisti dei nostri giorni, tutti con commovente unanimità han creduto alle *magnifiche sorti e progressive* del genere umano. Leopardi solo fa eccezione al coro. E che la linfa metafisica di questi suoi pensieri sia tutt'altro che esaurita, potrà convincersene chi legge il mio libro *Critica dello Storicismo* e il mio saggio sul *Caso*.

XXIV.

L'INDIVIDUALITÀ CREATRICE

Una delle prove più insigni della tesi casualistica della civiltà è offerta a Leopardi dalla scoperta e utilizzazione del fuoco da parte dell'uomo (*Zibaldone*, pp. 3643-72).

Che quella scoperta e utilizzazione sia qualche cosa di strano ed enigmatico, a scrutar la quale si ha l'impressione di spenzolarsi su un abisso, Leopardi è pienamente cosciente.

« *Il fuoco* — scrive con l'usata profondità — *è una di quelle materie, di quegli agenti terribili, come l'elettricità, che la natura sembra avere studiosamente seppellito e appartato, e rimosso dalla vista e da' sensi e dalla vita degli animali, e dalla superficie del globo... per non manifestarlo o lasciarlo manifestare che nelle convulsioni degli elementi e ne' fenomeni accidentali e particolari, com'è quello de' vulcani, che sono fuor dell'ordine generale e della regola ordinaria della natura* ». Prova evidente che non era nelle intenzioni della natura di destinarlo come necessario alla felicità dell'uomo. Pure, l'uomo lo ha scoperto.

In che modo? Leopardi, che conosceva assai bene il suo Lucrezio, non ignora nessuna delle tante

spiegazioni che si son date della scoperta del fuoco : « *chi ricorre a un incendio cagionato dal fulmine, chi al* frottement *reciproco de' rami degli alberi cagionato da' venti nelle foreste, chi a' vulcani e chi ad altre tali ipotesi l'una peggio dell'altra* ». Fra le tante, Leopardi tace di quella che è, forse, di tutte la più probabile : quella dell'accensione spontanea di sorgenti di petrolio affioranti alla superficie del suolo. Ma nel 1823, quando egli scriveva questi pensieri, il petrolio non era entrato nell'uso come materia illuminante. Ma in qualunque modo l'uomo avesse scoperto il fuoco, a nulla la scoperta gli sarebbe servita fino a che non avesse trovato il modo di accenderlo ed estinguerlo a piacere. E questa fu invenzione « *delle più maravigliose* », « *invenzione non fatta subito, ma dopo istituita la società* » e dopo che questa aveva già raggiunto un certo grado di civiltà, altrimenti l'invenzione non avrebbe potuto dar luogo « *a una favola la quale narra che il ratto del fuoco fu opera di chi volle beneficare la società umana* ». Ragionamenti acuti, pienamente confermati dai risultati dell'immensa inchiesta condotta da James Frazer nei suoi *Myths on the origin of Fire.*

Ma più originali e interessanti sono le conseguenze che Leopardi trae da queste sue idee. Ci sono terre ove senza fuoco la vita sarebbe impossibile all'uomo : Leopardi ne conclude essere falso che la natura avesse destinato *tutta* la terra a dimora dell'uomo. La specie umana è per Leopard « *una specie di animali, superiore bensí all'altre, ma una finalmente di esse... né formante un ordine e una natura a parte, ma compresa nell'ordine e nella natura*

di tutti gli altri esseri sí della terra, sí di questo mondo ». Ora, non è credibile che la Natura, che ha assegnato a ciascuna specie vegetale e animale un determinato clima e terreno ove vivere e prosperare, volesse poi destinare a una specie animale, qual'è l'umana, tutta la terra come luogo di abitazione. Certo, l'uomo ha occupato tutta la terra. Ma l'ha fatto come ha fatto « *milioni d'altre cose contrarie alla natura propria ed all'universale* ». « *Contro natura* » l'uomo uscì dalle sue sedi naturali, che erano i paesi caldi, « *contro natura si moltiplicò e propagò strabocchevolmente* ». Se l'uomo oggi abita dove non potrebbe vivere senza fuoco, se mangia cibi che senza fuoco non sarebbero mangiabili per lui, ciò è segno che l'uomo ha fatto forza alla natura, ha prevaricato.

Per Leopardi l'uomo è un *eversore* della natura : anche se questa eversione gli appaia *corruzione* e *degenerazione*, da una natural perfezione. La civiltà e la storia, che per Vico, Hegel e gli pseudoidealisti nostrani rifriggitori di entrambi sono la « celebrazione » (per usare il termine vichiano) della natura umana sono, per Leopardi, violenza fatta alla natura, uno slanciarsi dell'uomo per vie che la natura non gli aveva affatto presegnate in anticipo. Per l'idealismo storicistico vichiano ed hegeliano la civiltà si riduce in fondo all'esplicazione di tendenze già poste nell'uomo dalla natura, ma per Leopardi l'uomo facendo la civiltà non si limita a *svolgere* la sua natura, ma ne fuoriesce e la violenta e crea un mondo interamente di sua fattura. Chi ben guardi, riconoscerà che, in fondo, Leopardi è assai più attivista di Vico e di Hegel.

La civiltà essendo effetto di violenza fatta alla natura, ne deriva che l'atto di prevaricazione che ha dato origine alla civiltà, la « corruzione », è « *un fatto solo* », un evento *storico* che appunto perché non naturale, non era affatto necessario, poteva benissimo non accadere, dunque un fatto contingente, accidentale, casuale come la civiltà a cui quel fatto ha dato origine. Ma le invenzioni che han reso possibile la società e la civiltà non sono in uso presso tutti i popoli ? E ciò non prova che esse sono richieste dalla natura dell'uomo « *ed a lei convengono, ed essa presto o tardi immancabilmente le scopre, le adotta ?* ». Niente affatto, ribatte Leopardi : i Californiani, ad esempio, non conoscevano il modo di utilizzare il fuoco prima che glielo insegnassero gli Europei, prova che nemmeno questa fondamentalissima fra tutte le invenzioni era necessariamente imposta dalla natura umana. L'universale diffusione di certe invenzioni, usi ecc. prova soltanto o che furono trovate quando il genere umano era ancora unito insieme (Leopardi crede alla monogenesi dell'uomo), o che emigrarono da un popolo all'altro, propagandosi con l'uman genere.

Le scoperte e le invenzioni (oltre quelle sopranominate, anche quella dell'alfabeto, *Zibaldone*, pagina 3671 e della numerazione *ibid.* p. 4500) furono fatte *una volta sola* e quasi sempre per caso ; una volta fatte, furono insegnate e perfezionate e propagate ; ma chi restò fuori del circuito della propagazione le ignorò né seppe inventarle per conto suo.

Una logica ammirabile stringe in unità i pensieri di Leopardi e conferisce loro sistematicità in-

teriore. L'uomo avendo prevaricato dalla sua natura non obbedisce più alla *fatalità* (fatalità relativa, si intende) della natura: con lui s'inaugura il regno di ciò che fu e poteva non essere, il regno del caso, della contingenza, dell'accidentale. Tutto è casuale, la storia, la società, la civiltà, le scoperte, le invenzioni che le hanno rese possibili. Le invenzioni sono per Leopardi frutto del caso o della genialità *individuale*: perciò potevano benissimo non esser fatte. Perdute, non si ritrovano più.

Per chi pensa che la civiltà è svolgimento *necessario* di virtualità preesistenti, la conseguenza è che ciò che un individuo ha fatto, un altro, se quello non c'era, l'avrebbe fatto. Ma *solo* in una filosofia come quella di Leopardi dove *tutto* è *a caso*, l'*individuo* ha parte eminente, e ciò che l'inventore inventò, nessun altro fuori di lui avrebbe potuto inventare, e perdutosi, è perduto per sempre. La filosofia della storia di Leopardi è una rivendicazione dell'individualità geniale e creatrice.

XXV.

STORIA DELLA CIVILTÀ

La filosofia di Leopardi sbocca naturalmente in una visione della storia del genere umano, ch'è una delle parti più note del suo pensiero e una delle fonti più copiose della sua poesia. È, in fondo, una visione della storia come decadenza. Ne esporremo brevemente i tratti essenziali, fermandoci più a lungo sulle parti meno note di essa.

I.

I Primitivi

L'età felice dell'umanità,

la bella età, cui la sciagura e l'atra
Face del ver consunse
Innanzi tempo

(*Alla Primavera*)

fu quella di cui le mitologie conservano il ricordo come dell'*età dell'oro*, del *paradiso terrestre.*

Non fra sciagure e colpe,
Ma libera ne' boschi e pura etade
Natura a noi prescrisse,
Reina un tempo e Diva

(*Bruto Minore*).

L'uomo visse allora in uno stato d'innocenza simile a quello delle bestie e fu felice. La ragione era a servizio della vita e creava credenze che si traducevano in azioni utili. L'uomo sapeva quel tanto che gli serviva e non più. Il sapere era mezzo e non fine. *Alle secrete — leggi del cielo e di natura* la fantasia fresca e potente sovrapponeva *l'ameno error, le fraudi, il molle pristino velo* delle illusioni, grazie alle quali

di sperar contenta
nostra placida nave in porto ascese

(*Inno ai Patriarchi e relativo abbozzo*).

La società era larga e rada. L'odio dell'uomo contro l'uomo, più potenziale che attuale. La natura offriva cibo e bevanda e tetto con poca o niuna fatica. Gli uomini ignoravano le malattie, conoscevano la morte, ma non la prevenivano con la preoccupazione. Non erano afflitti da tristezze e noia. Vivevano sani e robusti, immersi nel momento che fugge. Allora veramente

di suo fato ignara
E degli affanni suoi, vota d'affanno
Visse l'umana stirpe

(*ibidem*).

Fu quella l'età pastorale e patriarcale del genere umano di cui v'è ancora qualche traccia sulla terra (*Tal fra le vaste californie selve — Nasce beata prole*) che il nostro *scellerato ardimento* e *invitto furore* (*ibid.*) va rapidamente disperdendo (Sui Cali-

forniani, cfr. anche *Storia del genere umano*). L'*Inno ai Patriarchi* è la celebrazione poetica di quest'età veramente, ed essa sola, felice. È peraltro sintomatico che in quello stesso *Inno ai Patriarchi* si parli del fratricida Caino che fondò la prima città, iniziando così la civiltà e i suoi mali, e che l'umanità che Noè campò dal diluvio sia definita l'*iniquo germe*. E il selvaggio dell'America presso cui capita Prometeo alleva con tranquilla coscienza i figli per mangiarseli un giorno (*La scommessa di Prometeo*). Tutto ciò dà motivo di pensare che l'età pastorale e patriarcale fosse per Leopardi più un sogno-limite, un ideale mai pienamente realizzato che una realtà storica del presente o del passato.

II.

L'Antichità classica

Dalla beatitudine dell'età pastorale la civiltà greco-romana è già decaduta, già degenerata. Con Grecia e Roma siamo già nel regno della civiltà. L'equilibrio perfetto di natura e ragione è ormai rotto. Nondimeno, pur nella decadenza qualche traccia dell'antica felicità permane. Grecia e Roma sono la perfetta realizzazione della *Civiltà mezzana*, ch'è la più conveniente all'uomo decaduto e spettano loro tutti i caratteri di questa civiltà, quali furono descritti a suo luogo. Greci e Romani ebbero vigore di corpo e potenza d'immaginazione, l'amor proprio in loro non si raggelò in egoismo, ma creò le grandi illusioni dell'onore, della gloria, della

virtù, della patria, della libertà. Roma e Grecia furono veramente patria ai loro cittadini e realizzarono le condizioni, definite a suo luogo, perché l'amor di patria vi fiorisse alto e gagliardo e desse frutti di eroismo. L'antichità classica ebbe perciò tutti i caratteri della gioventù : passioni vive, entusiasmo, follie, movimento, vita. Allora per l'uomo la natura era non solo viva, ma conscia e pietosa dei casi umani :

vissero i fiori e l'erbe,
vissero i boschi un dì
(*Alla Primavera*).

Questa età non beata come l'età pastorale, ma pur felice finisce con la fine della Repubblica romana, con la morte di Bruto (*Bruto minore, Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto*) per il prevalere del Cristianesimo, che insegnando l'amore universale uccide l'amor di patria, e per il prevalere della ragione, che mostra nelle illusioni un inganno e un errore, e insegna a tutti l'egoismo, la prudenza e la viltà.

III.

Il Medio Evo

Alla caduta della libertà antica succedono i lunghi secoli del Medio evo cristiano.

Ciò che Leopardi pensasse del Cristianesimo abbiamo visto in un precedente capitolo. Sul Medioevo la fonte principale del pensiero di Leopardi

è il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani* (1824) e poiché si tratta di un aspetto poco o punto noto del pensiero leopardiano, non credo inutile esaminarlo da vicino.

E, innanzi tutto, sarà bene ricostruire la situazione spirituale dalla quale nacque il *Discorso*. Erano quelli gli anni della moda del Medioevo. Moda letteraria, dovuta al Romanticismo tedesco (Novalis, Tieck, Wackenroder), inglese (Walter Scott) e italiano. Moda religiosa : il Cattolicesimo era in piena ripresa e si volgeva nostalgicamente al Medioevo come alla sua età dell'oro. Moda politica : si tentava allora il connubio fra Cattolicesimo e spirito democratico e progressista, e ci si sforzava di dimostrare che non solo fra Cattolicesimo e spirito di libertà, uguaglianza e fratellanza non c'era contraddizione, ma che, al contrario, la democrazia moderna è figlia diretta di quello. Si tendeva a presentare la Rivoluzione francese e l'Impero napoleonico come Statalismo esasperato, cioè come reviviscenza di spirito pagano, da cui la civiltà moderna doveva allontanarsi : la libertà civile e politica non poteva essere assicurata che dal ritorno allo spirito cristiano del Medioevo. Nelle sue postille alla *Storia romana* di Rollin Manzoni esalava il suo orrore profondo dell'antica Roma. È contro questo movimento spirituale vasto e imponente che Leopardi, buon allievo degli Enciclopedisti che tutti ebbero il Medioevo in orrore, in quelle pagine antimedioevali muove in battaglia.

Per lui il Medioevo è barbarie pura, cioè non stato primitivo, ma, al contrario, corruzione della

civiltà. Per comprendere questa condanna bisogna ricordare che per Leopardi dove non c'è amor patrio e amor di nazione, non c'è virtù, non c'è moralità, né pubblica né privata. Ora il Medioevo, secondo lui, non conobbe né patria né nazione, ignorò amor di patria e di nazione, non ebbe quindi né virtù privata né virtù pubblica. Leopardi non ammetteva che il legame di uomo a uomo, il legame di dedizione e di fedeltà personale, il legame feudale in una parola, potesse essere generatore di virtù, di virtù diversissime da quelle dell'Antichità, certo, ma virtù anch'esse, a modo loro: che si potesse vivere e morire pel proprio Signore con spirito di onore e di dedizione non minore di quello con cui il libero uomo antico viveva e moriva per la patria sua, a Leopardi non passava nemmeno per la testa.

Per Leopardi lo spirito del Medioevo *appunto perchè non è spirito civico* è spirito non di eroismo, ma «*di cavalleria e d'assassineria*», donde «*odii ereditari e di famiglia, ...guerre continue e mortali e devastazioni e incendi di città e di campagna tra Re e Baroni, Re e sudditi, Baroni e Baroni e vassalli, città e città, fazioni e fazioni, e suddivisioni di partiti, famiglie e famiglie, ...disordini orribili nel governo, anzi... niun governo, niuna legge, niuna forma costante di repubblica e amministrazione, incertezza della giustizia, de' diritti, delle leggi, degl'instituti e regolamenti, tutto in potestà e a discrezione e piacere della forza, e questa per lo più posseduta e usata senza coraggio, e il coraggio non mai per la patria e i pericoli non mai incontrati per lei, né per gloria, ma per denari, per vendetta, per odio, per basse ambizioni e passioni, o per superstizioni e pregiudizi*».

Oltre che barbarie, il Medioevo fu *superstizione*. Come innanzi abbiamo visto, Leopardi distingue profondamente tra *errori* e *superstizioni*: quelli sono naturali, e perciò promuovono l'azione e rendono felici; queste, invece, sono costruzioni dell'uomo, fonte d'infelicità. Il Medioevo corruzione dell'Antichità non conobbe *errori*, ma solo *superstizioni*: e per *superstizioni* Leopardi intende il Cristianesimo. E quando tra i misfatti del Medioevo annovera la viltà, l'intolleranza, il celibato, l'inquisizione, i veleni, i supplizi orribili, la tortura, le prove del fuoco-è evidente che per lui la causa di tutti questi orrori è il Cristianesimo o, per lo meno, la degenera, zione del Cristianesimo.

IV.

L'età moderna

Per Leopardi il Rinascimento è rinascita di spirito antico, cioè pagano, ed ha perciò tutto il suo favore. Dal Seicento alla Rivoluzione francese è il tempo delle monarchie assolute e del « *dispotismo illuminato* »: esso dà ai popoli ordine e pace, ma riserva la politica ai gabinetti dei re. Ridotti a non dover pensare ad altro che alle loro private faccende, i popoli cadono nell'egoismo, nell'ozio, nella viltà. Quei due secoli perciò segnano il trionfo della Ragione, cioè della barbarie.

La Rivoluzione francese segna la rinascita della natura, madre delle illusioni: con essa le passioni politiche divampano, risorge il culto dell'onore e della

virtù, i costumi ridivengono severi. La Rivoluzione fa della Francia una patria, ciò che per i Francesi essa non era sotto i Re. Di qui la forza e l'impeto delle sue conquiste. Ma la Rivoluzione — osserva giustamente Leopardi — aveva un gravissimo peccato d'origine: era fatta in nome di quella stessa ragione che di fatto negava. Con parole nostre, diremmo che il mito della Rivoluzione era proprio quella ragione il cui ufficio essenziale è di distruggere i miti, le illusioni. Perciò essa fu un fuoco di paglia presto spento dal despotismo napoleonico, col quale rimisero fuori la testa tutti i vizi che allignano sotto il dispotismo (*Zibaldone*, pp. 671, 1100-1, 2334). Ed eccoci al secolo decimonono. Come lo giudicava Leopardi?

In un primo momento il giudizio sembra di recisa condanna. La Restaurazione gli sembra un ritorno alla barbarie dell'aborrito Medio Evo, temperata ma perciò stesso stabilizzata e resa perpetua (pp. 179-81). Il suo tempo gli sembra un'età di ozio, viltà, noia ed egoismo, un *secolo di fango* in cui *fuor che di sé stesso altri non cura*, in cui *il grande e raro ha nome di follia*, in cui *più de' carmi, il computar si ascolta* (*Ad Angelo Mai*); il tempo di una barbarie *nata dalla ragione* e perciò *peggiore della prima* (*Dialogo di Timandro e di Eleandro*): e lo chiama *secolo della morte* (*Dialogo della Moda e della Morte*), *sera delle umane cose* (*Nelle nozze della sorella Paolina*).

Ma altrove e spesso nello stesso tempo Leopardi esprime sull'età sua giudizi sensibilmente diversi, anzi opposti. Contraddizione? Piuttosto mutamento dovuto al guardar le cose non tanto come erano

quanto come potevano essere e com'egli sperava che divenissero. I movimenti liberali e nazionali gli appaiono (molto esattamente) come un rifiorire dello spirito dell'Antichità o per lo meno del Rinascimento. (*Zibaldone*, pp. 1084-5). Egli vi applaude e si augura che l'Europa continui su quella strada. Vigore di spirito nazionale, originalità di costumi, libertà, forti passioni e lotte politiche, trionfi, giuochi, feste pubbliche, onori al merito : questo ci vuole perché i popoli risorgano e progrediscano. Progresso ch'è nient'altro che risorgimento (p. 4289), cioè ritorno a quello stato di *civiltà mezzana*, che gli Antichi realizzarono in modo insuperabile. E con egual calore applaude « *allo spirito di energia che ora domina una gran parte di Europa, agli sforzi diretti a far progredire la civilizzazione in modo da render le nazioni e gli uomini sempre più attivi e più occupati* » (p. 4187) e perciò meno attenti al desiderio irrealizzabile di felicità che geme in fondo all'animo. Perciò la comune opinione che Leopardi, se oggi vivesse, sarebbe sfavorevole alla nostra civiltà del lavoro incessante, dell'attività febbrile, del moto perpetuo, della velocità crescente, è del tutto fuori strada.

XXVI.

ANTIPROGRESSISMO

Ciò che all'età sua Leopardi non sapeva perdonare era l'esaltazione della *Ragione* come forza benefica ormai destinata essa sola a reggere l'umanità, era l'*ideologia* con cui essa giustificava a sé stessa il suo travaglio: l'ideologia del *Progresso* perpetuo necessario illimitato e del *Lavoro* concepito come dovere supremo e somma felicità dell'uomo ed esaltato come forza demiurgica creatrice di una società più ricca, più giusta, più felice. Ideologia che nei primi anni del secolo decimonono, favorita dalla pace succeduta alle guerre napoleoniche e dai primi trionfi della grande industria, era diventata una vera e propria religione laica, il *Sansimonismo*, che di Francia cominciava a dilagare in tutta Europa. Contro questa ideologia che esalta le *magnifiche sorti e progressive* dell'umanità (*La Ginestra*) il poeta scocca frecce di cui il secolo trascorso dopo che furono lanciate mostra ad esuberanza quanto fossero acute e come toccassero il segno.

Che il cresciuto commercio, i progressi tecnici, *la possa de' lambicchi e delle storte — e le macchine al cielo emulatrici* (*Palinodia*), la diffusa istruzione possano dare all'uomo benessere e distrazione, egli ammette volentieri; ma *felicità*, no di certo. Feli-

cità delle *masse*? E come possono essere felici le *masse* quando gl'individui uno per uno son tutti infelici? Egli prevede le guerre che nasceranno dalla concorrenza commerciale e industriale. L'amore universale bandito dai fanatici del Progresso come meta finale del progresso umano gli sembra una utopia, e nemmeno troppo bella: l'amore universale ucciderà l'amor di patria, e chi lo sostituirà non sarà l'amore di ognuno per tutti, ma l'odio di ciascuno contro ciascuno e l'egoismo universale. Pensare che l'intensificarsi dei commerci, il crescere del confort, il progresso tecnico significhi miglioramento *morale* è per Leopardi follia: in ogni età, con o senza macchine, virtù valore merito staranno in basso; ardire frode mediocrità trionferanno; il buono sarà sempre vinto, il vile sarà sempre vittorioso, il debole sarà sempre oppresso, il povero sarà sempre servo e ciò per legge di natura ineluttabile (*Palinodia*. Cfr. anche *Proposta di premi fatta dall'Accademia dei Sillografi*).

Di che si vanta questa età? Del progresso? Ma gli Antichi erano più forti, quindi più felici, di noi. Dei lumi più diffusi? Ma il sapere progredisce per opera di pochi dottissimi, non di molti semidotti. Dei suoi studi di economia, statistica e politica? Ma alla felicità contribuisce più la immaginazione che la ragione, più la poesia che la scienza, più il dilettevole che l'utile (*Dialogo di Tristano e di un Amico*; lettera a Giordani 24 luglio 1828). Ma se

Di questa età superba,
Che di vote speranze si nutrica,

Vaga di ciance, e di virtù nemica;
Stolta, che l'util chiede,
E inutile la vita
Quindi più sempre divenir non vede

(*Il Pensiero dominante*).

il poeta è sdegnato e disgustato, non meno sdegnato e disgustato è «*di quelli che piangono, condannano, biasimano, oppugnano, combattono la civiltà moderna e i lumi del secolo e i suoi progressi*» (*Discorso sui costumi degl'Italiani*) e vorrebbero il ritorno al Medio Evo.

Insomma, ciò di cui Leopardi non vuol sapere non è la civiltà moderna, che molto occupando l'uomo molto lo distrae, è la Filosofia del Progresso. E non ne vuol sapere perché in essa (molto esattamente) vedeva una forma laica di Cristianesimo, un nuovo antropocentrismo, un rigurgito di Medio Evo. Infatti dire che l'uomo è oggetto delle cure di un Dio personale che lo ha messo al mondo, si è incarnato ed è morto per lui, ne guida i passi, e lo conduce a una finale felicità, e dire che il cammino dell'Umanità è retto dalla legge del Progresso perpetuo indefinito necessario (legge che per alcuni era voluta da Dio, per altri era Dio stesso, Dio immanente) è, in fondo, la stessa cosa, è sempre un concepire il mondo come retto da una potenza provvidente e benevola all'uomo, è sempre un fare dell'uomo il centro del mondo, il termine finale del moto delle cose. Il Cristianesimo professava il Dio-Uomo; la Filosofia del Progresso l'Uomo-Dio; ma per Leopardi il mondo non è retto da nessuna legge provvidenziale di

svolgimento, è a caso, dominio di un Potere ignoto e ostile, e l'uomo non può mai essere altro che uomo cioè un animale inesorabilmente infelice. E la Filosofia del Progresso gli sembrava cullasse l'uomo in vane speranze e ne incoraggiasse la segreta viltà: « *Ho il coraggio* — scrive magnanimamente Leopardi — *di sostenere la privazione di ogni speranza, mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte dell'infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera* » (*Dialogo di Tristano e di un Amico*).

Ci sono stati, certo, pensatori più grandi di Leopardi, ma nessuno mai animato da più intrepida ed eroica volontà di scrutare la verità fino in fondo, per triste e desolata che ne fosse la vista. Nessuna meraviglia, perciò, che quella «filosofia» dell'accomodamento, dell'ipocrisia e della pusillanimità ch'è il pseudoidealismo italiano (su cui cfr. il mio *Spaccio del bestione trionfante* e la mia *Critica dello Storicismo*) gli sia nemica e tenti ridicolmente negargli qualità di filosofo.

XXVII.

ANTISTORICISMO

La filosofia del Progresso concepiva la storia come processo voluto e guidato da Dio e, in fondo, identico al farsi stesso di Dio come Dio : per esso la storia è una teofania e una teogonia. Il *Progressismo* è *Storicismo*. Poiché è *antiprogressista*, Leopardi è *antistoricista*. Al suo acuto intuito non sfugge che Progressismo e Storicismo conducono per logica immancabile conseguenza a rendere impossibile il progresso, stroncandone dalla radice le forze che lo mettono in atto (cfr. su ciò la mia *Critica dello Storicismo*).

Per progredire sul passato — pensa Leopardi — bisogna cominciare dal non venerarlo ciecamente, dal non adorarlo, dal non vedere in esso una fase necessaria fatale provvidenziale dell'umano sviluppo. Per progredire sul passato bisogna cominciare dal vederlo con occhio pessimistico. Per difendersi dalla natura e asservirla all'uomo, bisogna cominciare dallo sdivinizzarla, dal non vedere in essa che una forza cieca, inizialmente ostile all'uomo, peggio ancora : ignara e incurante dell'uomo. Bisogna cominciare dal guardarla come la guardava il Settecento, che vedeva in essa nient'altro che un cieco

meccanismo, e che appunto per questo fu secolo di vero e grande progresso, nel quale

portò ciascuna
facoltà nostra a quelle cime il passo
onde tosto inchinar l'è forza al basso.
(*Paralipomeni*, IV, 15. strofa).

Il secolo XIX — pensa Leopardi — ha rinnegato il razionalismo settecentesco, ha abbandonato

il calle insino allora
dal risorto pensier segnato innanti.
(*La Ginestra*)

« *Secol superbo e sciocco* », grida Leopardi, che

volti addietro i passi,
del ritornar ti vanti
e procedere il chiami....,

che servo

vuoi di novo il pensiero,
sol per cui risorgemmo
dalla barbarie in parte, e per cui solo
si cresce in civiltà, che sola in meglio
guida i pubblici fati,

che « *vigliaccamente* » hai rivolto le spalle « *al lume* » della ragione! La civiltà potrà rinascere e progredire non già sulla base di « *superbe fole* », come quella del Progresso perpetuo fatale immancabile voluto da Dio o identico a Dio, ma solo quando negli animi tornerà a vivere

quell'orror che primo
contra l'empia natura
strinse i mortali in social catena,

quando cioè la Natura sarà sdivinizzata, sprovvidenzializzata, smitologizzata, quando in essa si tornerà col Settecento a vedere nient'altro che una cieca forza e un meccanismo indifferente all'uomo.

Leopardi è antiprogressista e antistoricista anche per un'altra ragione. La filosofia del Settecento affermava che l'uomo ha cominciato a vivere isolato nelle selve, per arrivar poi a poco a poco a prezzo d'infiniti sforzi e fatiche a costruirsi la città. Alla filosofia *progressista* e *storicista* dell'Ottocento, invece, sembrava indegno dell'uomo, la cui storia è guidata da Dio, anzi è lo stesso farsi di Dio, che gli esordi dell'uomo fossero stati così umili e bestiali. Essa affermava che fin dal principio l'uomo appare in società e ne deduceva logicamente che la società è anteriore in fatto e in *diritto* all'individuo:

vedendosi al tutto acerba e ria
la vita esser che al bosco hanno i mortali,
per forza si conchiude in buon latino
che la città fu pria del cittadino.

(*Paralipomeni*, IV, 11ª strofa).

La filosofia del Progresso, la divinizzazione della Storia, (questo in termini nostri il pensiero di Leopardi) conducendo a porre la *città* pria del *cittadino* induce a divinizzare gl'istituti politici e sociali del passato, e perciò a rendere impossibile quella considerazione spregiudicata del passato che è necessaria condizione di ogni vero progresso sociale. Il quale può aver luogo solo se il *cittadino* può correggere la *cittade*, cioè i difettosi istituti politici e so-

ciali, il che è possibile solo se *il cittadin fu pria della cittade* (*ibid.*, strofa 13). Ricostruire e correggere la *città* è possibile in diritto e in fatto solo se è il *cittadino* che ha fatto la *cittade*, mentre è impossibile in diritto e in fatto se è la *città* che ha fatto il *cittadino*. Lo spirito veramente riformatore esige che si concepisca l'uomo come inizialmente imperfetto, manchevole, deficiente, gettato nel mondo da una natura indifferente o nemica. Anche qui il pensiero di Leopardi è perfettamente chiaro e coerente e penetrante in profondità.

Alla base di esso c'è l'intuizione acuta che il progresso, non quello col P grande, ma quello vero e reale, faticoso e contingente prodotto della intelligenza e della volontà umana, ha per condizione un iniziale pessimismo verso la realtà di fatto. Per far progredire la storia, la prima condizione è di non divinizzarla. Perciò, se Leopardi finisce anche lui per preconizzare un progresso, questo non è il Progresso con accento trionfale, ebbro di fiducioso ottimismo, di fede sconfinata nelle *magnifiche sorti e progressive* del genere umano : è il progresso che attueranno gli uomini quando, persuasi di essere perduti nel seno di una natura nemica o ignara di essi, si stringeranno fra loro per meglio difendersi dal dolore (*La Ginestra ; Zibaldone*, p. 4428) in attesa della vera sola grande liberatrice : la Morte.

Roma, 1939.

APPENDICE

STUDI LEOPARDIANI

I.

TELESILLA

Nel 1817, nel *Primo amore*, Leopardi aveva cantato *quel di non aver goduto appieno — pentimento che l'anima ci grava —, e il piacer che passò cangia in veleno*, tema cui aveva già accennato nel *Diario d'amore*, che è come la prima stesura in prosa di quella materia che nel *Primo amore* divenne poesia.

Tra il 1820 e il 1821 nel *Dialogo tra un Galantuomo e il Mondo* in tono ironico e scherzoso, nel dicembre 1821 nel *Bruto Minore* in tono tragico Leopardi aveva trattato il tema del virtuoso che si pente di aver seguito la virtù, da lui finalmente riconosciuta come larva e chimera: alla fine del *Dialogo* sopracitato il *Galantuomo* assume il nome di *Aretofilo Metanoeto* ossia «*virtuoso penitente; cioè penitente della virtù*». Nel 1822 Leopardi tratta il tema del male fatto per la previsione di doversi pentire di essersi lasciata sfuggire l'occasione di farlo. È l'argomento di *Telesilla*, dramma in versi di cui la prima parte è compiutamente distesa (vedremo poi perché Leopardi non verseggiò anche la seconda parte, di cui la stesura in prosa è ampia e minuta). I critici han fatto sempre il viso arcigno

a questa *Telesilla*, a torto, perché, a parer mio, vale assai più di parecchie famose poesie di Leopardi.

Un vaghissimo idillio di pastori — per niente inferiore agli altri di Leopardi — fa da *ouverture* alla tragedia. In un paesaggio di boschi, colline e prati, dei pastorelli di Arcadia pascono il gregge e passano il tempo scherzando. Tocchi realistici delicatamente accennati (*io vò che tu riceva — nel grembial questi funghi, ond'ho già pieno — tutto il cappello, e non m'avanza loco. — Versagli pur* ecc.) rendono più concreta e corposa, senza distruggerla, l'atmosfera squisitamente arcadica dell'idillio. Cade la sera, i pastorelli si allontanano, il luogo resta deserto.

Appaiono Telesilla, moglie di Danaino, e Girone, amico di Danaino, al quale questi l'ha affidata perchè la riconduca al castello (è noto che personaggi ed episodio furono suggeriti a Leopardi dal *Girone*, poema cavalleresco di Luigi Alamanni). Nella gran solitudine i due si rivelano l'amore che li consuma l'uno per l'altro. Appena rivelato, già l'amore è risospinto nel passato, ad alimentarsi di ricordi: è un mezzo per sfuggire all'angoscia che si sentono crescere in seno. Essi avvertono l'avvicinarsi della tentazione:

(G.) — *Su via, guardami in volto, oh come tutta*
se' pallida e sudata.
(T.) — *Oimè, non sei*
tu pur lo stesso? oh che sembiante è questo
di spaurito anzi a morir vicino.

Parole seguono, di una semplicità rara nel loro realismo assoluto, quotidiano, e che pure non tur-

bano affatto l'atmosfera arcadico-cavalleresca del dramma:

(G.) — *Noi siam qui soli?*
(T.) — *Il vedi.*
— *E certo è lungi*
Danaino, e farà lunga dimora?
— *Tel disse egli partendo.*
— *E l'ora è tarda,*
nè più secreto loco ha ne' dintorni.
— *O mio Girone, io tremo tutta, e 'l fiato*
mi manca.
— *Io sudo freddo, e 'l cor mi batte*
più forte che provato io non ho mai.
— *Deh, chi n'ha posti insieme in questo loco*
e in questo tempo?
— *In ver, che 'l tutto ad arte*
par fatto, e non a caso; e non darassi
a noi tal congiuntura un'altra volta
fin che vivremo.

Giunto al limitare del peccato, a Girone balena l'immagine dell'amico che si è fidato di lui e a cui egli sta per far torto. Ma allora è Telesilla che, senza averne coscienza né volontà precisa, lo spinge e incoraggia: e qui bisogna ammirare l'arte squisita con cui Leopardi, pur rispettando la gentilezza e il pudore di cui ha circonfuso la figura della sua Telesilla, ne fa una tentatrice inconsapevole:

(T.) — *Oimè, dunque or nessuna*
difficoltà ci vieta il desir nostro?
(G.) — *Ben ch'io cerchi, nessuna.*

— Oh, tristi noi.
Ma divulgar mai non potrassi?
— E come?
Se non ci vede o sente anima viva.
— Nè pentiremci poi?
— Non so, ma parmi
che quando io l'abbia fatto, acqueterommi.
— Io tutta abbrividisco, e le ginocchia
mi sento sciorre, ed ogni cosa al guardo
mi traballa: io son presso a venir manco.
— Oh cielo oh cielo, a questa colpa quale
necessità ci stringe? e perché tanto
affanno se 'l fuggirla è in nostra mano?

E di nuovo Girone si trae indietro dall'abisso. E cerca salvarsi col rievocare gl'inizi del loro amore. Ma poi il pensiero della imminente separazione torna ad affacciarsi ed è esso che li travolge:

(G.) *— ben cosa certa è questa*
che 'l dolor nostro non avrà mai fine,
e che non troverem di questa sorta
un'altra occasion. Parea che 'l fato
n'avesse qui congiunti a bella posta.
Certo che mille volte io pentirommi,
rimaso vòto il mio desire, e molto
più caldo, e perch'io volli; e questa cara
tua faccia, e questo sen lasciati avendo;
questi, dich'io. Dammi la man.
(T.) *— Girone*
— Dammi la mano. O Telesilla, oh quanto
se' bella.
— Oh caro oh caro io più non veggio.

Non è solo la violenza della passione, ma anche e sopratutto il pentimento anticipato dell'unica e irripetibile occasione perduta che li travolge fiaccando in essi ogni forza di resistenza. Il peccato li vive più che essere da essi vissuto. È ciò che spiega la malinconia infinita del loro abbandonarsi: sanno che il rimorso non tarderà a levarsi dalla voluttà appena assaporata, ma, intanto, non possono fare a meno di bere a quella coppa. *Telesilla* (Leopardi lo disse chiaramente nello *Zibaldone*, p. 1400) è il dramma del pentimento anticipato dell'occasione perduta, pentimento anticipato la cui previsione spinge fatalmente all'atto dalla cui omissione esso sorgerebbe. Il che prova quanto siano nel falso i moralisti che del rimorso fanno un fenomeno tutto e solo proprio della coscienza *morale*: come se l'esperienza non mostrasse mille volte che ci si può pentire di *non* aver fatto il male e di aver fatto il bene (sul qual punto cfr. la mia *Filosofia delle Morali*). È la previsione di questo pentimento che spinge Girone e Telesilla al peccato. È esso l'affetto che Leopardi volle ritrarre in questo lavoro col quale tentò realizzare il suo ideale di un dramma senza intrecci e nodi di fatti, ma tutto e solo «*continua viva ed efficacissima rappresentazione della natura e delle passioni umane*». Qui, la passione è unica: Girone e Telesilla, più che due *personaggi*, sono due *aspetti* e due *volti* della stessa passione; alla voce dell'uno risponde come un'eco la voce dell'altro. In fondo, *Telesilla* è una lirica dialogata.

Ora, poichè, con la caduta, il dramma del peccato provocato dalla previsione del pentimento

per l'occasione perduta era esaurito, ciò può spiegare fino a un certo punto perchè Leopardi siasi astenuto dal verseggiare la seconda parte del dramma (Danaino uccide Telesilla ; Girone uccide in duello Danaino e poi si uccide). Evidentemente egli dovette sentire che nell'anima sua la materia poetica del dramma si era già tutta consumata con la prima parte.

II.

IL PARAGONE DEL LETTO IN LEOPARDI E MANZONI

« *Diceva altresì che ognuno di noi, da che viene al mondo, è come uno che si corica in un letto duro e disagiato : dove subito posto, sentendosi stare incomodamente, comincia a rivolgersi sull'uno e sull'altro fianco, e mutar luogo e giacitura a ogni poco ; e dura così tutta la notte, sempre sperando di poter prendere alla fine un poco di sonno, e alcune volte credendo essere in punto di addormentarsi ; finché, venuta l'ora, senza essersi mai riposato, si leva* ».

Questo paragone della condizione umana con uno che si corichi in un letto duro e disagiato si legge nel capitolo secondo dei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*. Si suole metterlo a raffronto con quello di Manzoni nell'ultimo capitolo dei *Promessi Sposi* :

« *L'uomo, fin che sta in questo mondo, è un infermo che si trova sur un letto scomodo più o meno, e vede intorno a sé altri letti, ben rifatti al di fuori, piani, a livello : e si figura che ci si deve star benone. Ma se gli riesce di cambiare, appena s'è accomodato nel nuovo, comincia, pigiando, a sentire, qui una lisca che lo punge, lì un bernoccolo che lo preme : siamo in*

somma, a un di presso, alla storia di prima. E per questo, soggiunge l'anonimo, si dovrebbe pensare più a far bene, che a star bene : e così si finirebbe anche a star meglio ».

È noto da un pezzo che ogni diretto influsso dell'uno dei due scrittori sull'altro è da escludere.

Influsso diretto, dunque, no. Fonte comune, allora ? E quale ? Qui i « fontanieri » non hanno avuto che l'imbarazzo della scelta. Sono stati a volta a volta chiamati in ballo : il capo VII del libro di Giobbe nella Bibbia, l'*Expositio moralis* che ne fa Gregorio Magno, i lamenti di Arrigo da Settimello, la quarta lettera del libro XV delle *Familiari* di Petrarca, un brano del primo libro dell'*Antilucrezio* del cardinale di Polignac, la strofa 90 del canto XXVIII dell'*Orlando Furioso* e finalmente la notissima terzina dantesca :

Vedrai te somigliante a quell'inferma
che non può trovar posa in su le piume,
ma con dar volta suo dolore scherma.

Non è mancato qualcuno che con molto buon senso ha osservato che il paragone dell'uomo con uno che sta in un letto duro e disagiato è così comune e quotidiano che è vano cercarne la fonte in questo più che in quello scrittore. Certo, non si può escludere a priori (tutto è possibile) che Leopardi o Manzoni, o tutti e due, scrivendo quel paragone, abbiano avuto nella memoria l'uno questo, l'altro quello (o magari tutti e due lo stesso o gli stessi) degli scrittori sopranumerati, ma non si può

nemmeno escludere che non ci abbiano pensato affatto o che quegli scrittori (se e in quanto li conoscevano) abbiano operato sul subcosciente. Anche in questo caso, come nel maggior numero dei casi, la questione delle fonti è assolutamente irrisolubile e completamente oziosa. Tutto quello che a lume di buon senso si può congetturare con qualche fondamento di probabilità è che entrambi si saranno ricordati del paragone dantesco, troppo famoso e troppo spesso citato perché non sia verosimile e forse probabile che lo abbiano avuto entrambi presente.

Ma più interessante è notare che sotto l'apparente somiglianza e quasi identità delle parole lo spirito del paragone è differente nei due scrittori. Basta leggere con attenzione i due brani perchè la differenza s'imponga tanto da sopraffare l'apparente somiglianza.

Innanzi tutto, si noti il «*fin che sta in questo mondo*» del brano manzoniano, di cui manca totalmente il corrispondente in quello leopardiano. Manzoni, cattolico, crede a una condizione *definitiva* dell'anima nell'aldilà; Leopardi, ateo, all'aldilà non crede, perciò il letto della vita è per lui incomodo per definizione, né v'è per lui prospettiva alcuna di un aldilà ove ogni anima si adagierà in pace nel letto che le sarà assegnato.

In secondo luogo, nel brano leopardiano l'agitazione e l'irrequietezza dell'uomo è provocata dalla durezza *reale*, dal disagio *obbiettivo* del letto: l'uomo sta male perché il letto è *duro* e *disagiato* realmente,

e non nella fantasia sua. Nel brano manzoniano, invece, il letto è sì, in sé stesso, realmente obbiettivamente più o meno scomodo, ma l'irrequietudine è dovuta *sopratutto* al fatto che l'uomo vede intorno a sé altri letti che a lui che ne sta fuori sembrano *ben fatti*, *piani*, *a livello*: onde s'immagina che dentro ci si deve star benone, ma se gli riesce di cambiare, trova che sta all'incirca come prima. Nel brano manzoniano, dunque, l'irrequietudine è generata sopratutto da un *confronto* (dunque da una *operazione mentale*, *soggettiva*) tra l'incomodo *reale* del letto ove si giace e la comodità *apparente* del letto vicino: di qui nasce il desiderio di andarvi, lo sforzo per entrarvi (fuori metafora: per mutar condizione) e la conseguente disillusione. Se ne deduce che se l'uomo sapesse vincere in sé l'*illusione* che gli fa apparire migliore il letto del vicino, continuerebbe, sì, a soffrire più o meno nel letto che gli è toccato in sorte, ma, per lo meno, si risparmierebbe la sofferenza dell'*invidia*, il tormento dell'*ambizione*, la tensione dello *sforzo* per mutar condizione e la *disillusione* finale che lo attende.

Perciò mentre in Leopardi il soggetto del paragone è l'*uomo in generale* (*ognuno di noi da che viene al mondo*), in Manzoni esso è un *infermo*, poiché pel cattolico Manzoni se l'uomo fa quel giudizio erroneo che è a base del suo confronto e ne raccoglie le sofferenze che sappiamo, è perché egli è un *infermo*: il Cattolicesimo, infatti, insegna che il peccato originale ha gravemente turbato l'armonia della natura umana così come era uscita dalle mani di

Dio, e ha fatto dell'Uomo un *infermo* nel senso letterale della parola.

Di qui la conclusione diversa dei due paragoni. Quella di Leopardi è nettamente *pessimistica*: il letto della vita essendo *realmente*, *obbiettivamente*, incomodo, è impossibile mai dormirvi (essere felici), sì che, venuta l'ora, l'uomo si leva (muore) senza essersi mai riposato (senza mai essere stato felice). Quella di Manzoni invece è moderatamente ottimistica: poiché l'inquietudine nasce sopratutto da un erroneo giudizio di comparazione tra il letto proprio e quello del vicino, giudizio da cui nasce l'insofferenza pel proprio letto e lo sforzo di cambiar letto, bisogna pensare più che a mutare in meglio il proprio letto, ad aiutare il vicino a stare il meno peggio nel suo; e così si finirebbe anche a *star meglio*, per la speranza di una ricompensa celeste e per la gioia del bene fatto e perché da chi ha ricevuto un beneficio si può sperare a suo tempo di ricevere il contraccambio, e pel momento trovandosi meglio nel suo letto, rende la vita più sopportabile ai vicini, e, sopratutto, perché finché ci si dà da fare per accomodare meglio il letto altrui non si ha tempo né modo di pensare agl'incomodi del letto proprio, e questi, perciò, pur continuando ad esistere, si sentono meno e affliggono di meno.

Diversità di *spirito*, dunque, da cui deriva la diversità di *stile* dei due paragoni: *bonario* e *umoristico* quello di Manzoni, come di chi compatisca, un pochino sorridendo, la illusione soggettiva del letto migliore da cui deriva in buona parte l'infelicità

dell'uomo — *concentrato* e *cupo* quello di Leopardi, per cui l'infelicità è tutta dipendente dalle condizioni reali, oggettive, insanabili della vita. L'uno finisce con un pallido raggio di speranza : *si finirebbe anche a star meglio* — l'altro con quel tragico *si leva* (cioè muore) che chiude il periodo come un colpo secco di scure che tronca per sempre la vita.

III.

ESPERIENZE NUMINOSE

I.

L'INFINITO

Niente ci è ignoto degli antecedenti ideali dell'*Infinito*. In ogni buona edizione commentata dei *Canti* si possono leggere in nota i brani dello *Zibaldone* sulla poeticità dell'infinito spaziale, che ne sono come la spiegazione in sede teorica. Critici noti han fatto sfoggio del loro acume commentando il breve poema. E poiché esso non conta che quindici versi, e questi fluiscono limpidi e cristallini come acqua di fonte, così parrebbe che sull'*Infinito* tutto ormai sia stato detto, e che non ci sia da aggiungere altro. Parrebbe. Ma a me vuol parere diversamente, e a costo di fare la figura di quel bernesco messer Cuio che con molti lumi faceva buio, m'arrischio a dire quel che me ne frulla.

Secondo tutti i critici a me noti, l'*Infinito* è l'espressione poetica di uno *stato d'animo*: analisi di una *sensazione* (!) a dirittura lo chiama Vossler (*Leopardi*, trad. it., p. 174). A parer mio, invece, l'*Infinito* è non l'*analisi*, ma la *narrazione* (cosa ben diversa) di un *processo* spirituale che si può scomporre in cinque momenti ben concatenati fra loro.

Primo momento (versi 1-3):

Sempre caro mi fu quest'ermo colle,
e questa siepe, che da tanta parte
dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.

Il Poeta si trova sul colle, vicino alla *siepe* presso la quale è solito *sedere* e forse sdraiarsi, e rievoca, in una ricordanza collettiva e indeterminata (*sempre*), più emozionale che razionale (*caro*), le tante altre volte in cui egli ci si recò a riposare e a fantasticare.

Secondo momento (versi 4-8):

Ma sedendo e mirando, interminati
spazi di là da quella, e sovrumani
silenzi, e profondissima quiete
io nel pensier mi fingo; ove per poco
il cor non si spaura.

Il *ma* iniziale del quarto verso stacca nettamente questo dai tre versi precedenti, e avverte (ma non tutti l'hanno avvertito) che un nuovo momento comincia: momento iniziale di un nuovo avvenimento spirituale. Il Poeta, sedendo e mirando, si finge nel pensiero interminati spazi di là da quella siepe. La siepe, che nel verso 2 era *questa*, ora, nel verso 5, è diventata *quella*: si è slontanata dal Poeta, come se questi la contemplasse da quegli *spazi interminati* dove si è trasferito col pensiero. Spazi in cui dominano *sovrumani silenzi e profondissima quiete*: e per poco il Poeta *non si spaura* di questa finzione della sua stessa immaginazione. È lo stesso spavento di cui Pascal sentiva

ghiacciarsi il cuore al pensiero del silenzio eterno degli spazi infiniti. Ma qui lo *spaurirsi* del *core* è appena accennato, ché subito il processo spirituale lo supera e va oltre.

Terzo momento (versi 8-11) :

E come il vento
odo stormir tra queste piante, io quello
infinito silenzio a questa voce
vo comparando :

Del silenzio infinito degli spazi interminati il Poeta *per poco* non si è spaurito : il suo spaurimento lo ha ridato a sé stesso, alla coscienza di sé. Ora egli avverte — dunque prima non lo avvertiva — lo stormire del vento tra *queste* piante : le piante della siepe (della siepe che era *quella* quando egli era immerso nella contemplazione degli spazi interminati) ora che egli è stato dal suo spaurimento ridonato a sé stesso son diventate *queste*, si sono avvicinate a lui, fatte presenti alla sua percezione. Ed egli ora *va comparando*, paragonando (operazione puramente intellettuale, che suppone l'intelletto ben desto e vigile) l'infinito silenzio di quegli spazi interminati (silenzio immaginario di spazi immaginari) *a questa* (osservazione come sopra) voce del vento, ch'è una percezione ben viva e presente e attuale.

Quarto momento (versi 11-13) :

e mi sovvien l'eterno,
e le morte stagioni, e la presente
e viva, e il suon di lei.

Dalla *comparazione* dello stormire del vento — reale stormire di un vento reale — con il silenzio infinito degli spazi immaginari il Poeta è spinto verso una nuova fantasticheria. Lascia il piano della percezione, del reale (il suono del vento), lascia il piano della comparazione intellettuale (tra questo suono e quel silenzio), e scivola verso un nuovo sogno a occhi aperti, sogno che è un ricordo (*mi sovvien*). Egli si ricorda della eternità del tempo, delle *morte stagioni* che furono e non son più, e anche la *presente e viva* (stagione) e *il suon di lei* (il rumore che fa pel fatto stesso di vivere) sono per lui non più oggetto di percezione, ma di *sovvenire*, di ricordo. *L'eterno* qui è infinità temporale, del tempo passato: il futuro (che è il piano dell'azione e qui azione non c'è, ma solo contemplazione, fantasticheria) è abolito e assente.

Quinto momento (versi 13-15):

Così tra questa
immensità s'annega il pensier mio:
e il naufragar m'è dolce in questo mare.

Il Poeta ha oscillato tra due fantasticherie (il *tra* è rivelatore) separate da una percezione di realtà (lo stormire del vento): dalla fantasticheria dello spazio infinito da cui è rifuggito con un leggero spaurimento è passato alla fantasticheria del tempo infinito. *Tra questa immensità* (spazio-temporale) il suo pensiero (che era vigile, alacre, agile, perché era esso che gli fingeva lo spazio infinito e il tempo infinito, era esso che gli andava comparando lo stor-

mire del vento al silenzio infinito degli spazi immaginari) si *annega* in un dolce naufragio. È qui il momento culminante del processo spirituale di cui abbiamo scandito le cinque fasi di sviluppo; è qui l'*Erlebnis* in cui esso si conclude: un dolce naufragio. Ora l'infinità spaziale non spaurisce più il cuore del Poeta. In essa e nell'eternità egli si lascia dolcemente naufragare.

Parecchi commentatori han parlato qui di esperienza mistica, religiosa (De Sanctis, fra gli altri, del quale, a dir vero, l'analisi dell'*Infinito* non mi pare affatto una delle pagine meglio riuscite). A parer mio, siamo qui in presenza di una tipica esperienza del *numinoso* nel senso peculiare che Otto dà a questa parola: l'esperienza di un *ineffabile* che è oltre il piano ordinario della vita e che attrae e impaura, affascina e inorridisce, invita e respinge *insieme*, esperienza di una realtà che è oltre la superficie dell'empiria e in opposizione a questa *profana* si può chiamar *sacra*; esperienza non *religiosa* (mancando qui ogni personificazione mitica) ma *numinosa*. Qui lo spirito del Poeta è andato dall'impaurimento, dalla fuga dinanzi all'infinito spaziale all'attrazione, all'affascinamento, al dolce naufragio nell'infinito spazio-temporale.

Esperienza tipicamente *numinosa* ma, aggiungo subito, artisticamente e poeticamente vissuta: e se l'arte, la poesia è, come pare a me, *amor vitae*, moto di vita che ama sé stesso come quel moto di vita ch'è, un'esperienza di *numinosità* vissuta artisticamente non può essere un'esperienza di *numinosità* pura e semplice, ma un'esperienza di *numino-*

sità amata, e perciò stesso fatta oggetto di compiacimento, svuotata di ciò ch'è in essa di schiacciante e di frantumante come è in chi la vive senza amarla, senza cioè trasporla sul piano poetico. Distinzione di cui Leopardi ha avuto un presagio quando ha scritto: « *L'infinito non si può esprimere se non quando non si sente: bensì dopo sentito: e quando i sommi poeti scrivevano quelle cose che ci davano le ammirabili sensazioni dell'infinito, l'animo loro non era occupato da veruna sensazione infinita; e dipingendo l'infinito non lo sentiva* ». (*Zibaldone*, pp. 714-5).

II.

LA VITA SOLITARIA

Talor m'assido in solitaria parte,
sovra un rialto, al margine d'un lago
di taciturne piante incoronato.
Ivi, quando il meriggio in ciel si volve,
la sua tranquilla imago il sol dipinge,
ed erba o foglia non si crolla al vento;
e non onda incresparsi, e non cicala
strider, nè batter penna augello in ramo,
né farfalla ronzar, né voce o moto
da presso né da lunge odi né vedi.
Tien quelle rive altissima quiete;
ond'io quasi me stesso e il mondo oblio
sedendo immoto; e già mi par che sciolte
giaccian le membra mie, né spirto o senso
più le commova, e lor quiete antica
co' silenzi del loco si confonda

È la seconda parte della *Vita solitaria* di Leopardi e una delle vette della sua poesia.

I critici hanno discusso sull'unità estetica della *Vita solitaria*. C'è chi la nega, c'è chi l'afferma. Ma non è il problema dell'unità estetica della *Vita solitaria* il tema della mia analisi. E nemmeno l'esame estetico dei versi sopra riferiti: tutto al più, mi limiterò ad osservare che la loro stupenda bellezza è pur viziata da un neo, il quale, a parer mio, è quella enumerazione: *e non onda ...e non cicala ...né batter penna ...né farfalla ...né voce o moto*, che con la sua minuziosità oserei dire prosaica congela per un attimo il tranquillo fluire dell'onda poetica. Si sopprimano tutti e quattro i versi 7-10, o almeno i vv. 7-8, e la poesia subito si ravviva, e nulla più manca alla sua perfezione. Tesi, forse, che scandalizzerà qualche leopardista fanatico. Ma, ripeto, qui non intendo far l'esame di questi versi da un punto di vista estetico, ma solo sottoporre ad analisi l'esperienza spirituale che si traduce in essi.

Quest'esperienza spirituale non sorprende il poeta come un colpo di fulmine. Essa è preceduta da una dirò così preparazione. Innanzi tutto, non è un'esperienza unica irripetibile individuale; è una esperienza che il Poeta ha avuta più d'una volta: il *talor* del primo verso parla chiaro. È un'esperienza che egli si procura direi quasi volontariamente. E se se la procura, dev'esser preceduta da preparazione. In che consiste questa preparazione?

Innanzi tutto, nella scelta di un luogo appropriato a produrla: e questo luogo è solitario (*solitaria parte*) e silenzioso (*taciturne piante; silenzi*

del loco). In secondo luogo, nella scelta di un'ora appropriata: e quest'ora è il mezzogiorno, l'ora della gran calma meridiana, l'ora che gli Antichi credevano sacra alle divinità celesti (cfr. *Inno alla Primavera*) e alle apparizioni dei demoni e spettri infernali: ora mistica e sacra. Il sole è alto nel cielo e la sua immagine si riflette nel lago. Tutto è immobile. Il poeta all'immobilità delle cose aggiunge la sua.

Solitudine, silenzio, immobilità: non ci vuole gran pratica con gli scrittori di cose mistiche per riconoscere in quella che ho chiamata preparazione, la preparazione che i mistici esigono come necessaria al prodursi dell'esperienza mistica. Non mi stupirei nemmeno che come il monaco o, in genere, il soggetto dell'esperienza mistica per aiutare la concentrazione del pensiero fissa la punta del naso o l'ombelico o un punto lucente, così il Poeta qui aiuti il prodursi della sua esperienza fissando l'immagine del sole nel lago. Egli non lo dice. Nulla vieta di pensarlo. Ad ogni modo Leopardi doveva aver caro di fissare l'immagine del sole nel lago, perché anche altrove ne fa cenno:

Qual da limpido ciel su queto lago
Cinto da piante in ermo loco il sole
Versa sua luce e sua tranquilla imago

(*Appressamento della morte*, IV, 70-72).

Nell'immobilità e nel silenzio profondi del poeta e del mondo si produce la preparata — dunque attesa e desiderata — esperienza spirituale. Il Poeta

oblia sé stesso e il mondo : cioè, con maggior precisione, la barriera tra l'Io e il Non-Io cade, ed egli vive un'esperienza di unità, di naufragio mistico dell'io nel tutto (la stessa con cui si chiude l'*Infinito*). Ma in lui quest'esperienza ha un carattere speciale : egli sente le membra sue come sciolte e senza più spirto né senso, cioè senza più vita *individuale* e senso dell'*individualità*, e confuse da tempo infinito (*lor quiete antica*) ai silenzi del loco, cioè della Natura. Egli si sente natura e sente la natura come immobilità assoluta. È l'esperienza della Morte.

Ma della Morte nel senso specifico che assume nel *Coro dei Morti* che qui appresso esamineremo.

III.

IL CORO DEI MORTI

Sola nel mondo eterna, a cui si volve
Ogni creata cosa,
In te, morte, si posa
Nostra ignuda natura ;
Lieta no, ma sicura
Dall'antico dolor. Profonda notte
Nella confusa mente
Il pensier grave oscura ;
Alla speme, al desio, l'arido spirto
Lena mancar si sente :
Così d'affanno e di temenza è sciolto,
E l'età vote e lente
Senza tedio consuma.
Vivemmo : e qual di paurosa larva

E di sudato sogno,
A lattante fanciullo erra nell'alma
Confusa ricordanza:
Tal memoria n'avanza
Del viver nostro: ma da tema è lunge
Il rimembrar. Che fummo?
Che fu quel punto acerbo
Che di vita ebbe nome?
Cosa arcana e stupenda
Oggi è la vita al pensier nostro, e tale
Qual de' vivi al pensiero
L'ignota morte appar. Come da morte
Vivendo rifuggia, così rifugge
Dalla fiamma vitale
Nostra ignuda natura;
Lieta no, ma sicura;
Però ch'esser beato
Nega ai mortali e nega a' morti il fato

Il Coro dei morti con cui si apre il *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* è, a parer mio, non solo una delle più belle poesie di Leopardi e, in senso assoluto, un capolavoro poetico, ma la più bella senz'altro delle poesie leopardiane, il vertice della sua produzione poetica, il *suo* capolavoro.

Per capir bene il *Coro*, bisogna aver chiaro in mente che i morti che cantano sono, sì, *morti*, ma non per ciò del tutto... inesistenti. Se fossero inesistenti, non canterebbero: osservazione degna di Lapalisse, ma che pur giova fare. Essi non si sono dispersi nel nulla. Vivono, ma come Leopardi desi-

derava di vivere quando — come scrive — «*trovandomi in gravi travagli o corporali o morali, ho desiderato non solamente il riposo, ma la mia anima senza sforzo, e senza eroismo, si compiaceva naturalmente nell'idea di un'insensibilità illimitata e perpetua, di un riposo, di una continua inazione dell'anima e del corpo, la quale cosa desiderata in quei momenti dalla mia natura, mi era nominata dalla ragione col nome espresso di morte, né mi spaventava punto... il riposo ch'io desiderava allora mi piaceva più che dovesse esser perpetuo, acciò non avessi dovuto ripigliare svegliandomi gli stessi travagli de' quali era così stanco*» (*Zibaldone*, pp. 291-2. Cfr. anche pp. 1581 e 1585).

Vivono, i morti del *Coro*, ma come *ignuda natura*, cioè la vita che Leopardi depresso o malato sognava di vivere, una vita concentrata tutta nel semplice e nudo *sentimento* dell'esser proprio. Questa vita così intesa è ben diversa dalla vita che vive il mortale, che è vita mossa dal desiderio. In linguaggio schopenhaueriano si direbbe che quella dei morti è *vita*, sì, ma non *volontà di vivere*. La cosa sarà più chiara ancora se ci esprimiamo in linguaggio buddistico : come colui che è entrato nel Nirvana vive ancora, benché di una vita che non è più *brama di vivere*, così i morti del *Coro* vivono ancora, ma di una vita che se è ancora *essere* e *sentimento di essere* non è più *desiderio* e *volontà di essere* e conseguente infelicità, per l'insoddisfazione a cui quel desiderio è necessariamente condannato pel fatto d'essere infinito : morto, lo spirito non ha più forza di desiderare, è sciolto di ogni speranza e di ogni tema, e

senza tedio, senza noia (effetto del desiderio di vivere) consuma *l'età vote e lente* dell'eternità.

Il *Coro* di Leopardi diventa chiaro se si distinguono nettamente anche nelle parole questi due modi di vivere che Leopardi ebbe chiaramente distinti in mente benché li indicasse tutti e due col nome *vita*: la «*pura vita, cioè a dire il semplice sentimento dell'esser proprio*» e «*quello che più degnamente ha nome di vita*» (*Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*), cioè la vita della sensazione e della passione. Nel *Dialogo* su citato la vita della passione e della sensazione è dichiarata superiore alla *pura vita*, che nel *Coro*, invece, i morti cantano e preferiscono. Essa — la vita dei morti — non è *lieta*, non *beata*, ma è *sicura dall'antico dolor*, è sciolta da *speme* e da *desio*, da *affanno*, da *temenza* e da *tedio*. È il Nirvana di Budda accentuato non positivamente (come in Budda) ma negativamente: pura e nuda e solitaria presenza di sé a sé. Ognuno dei morti è senso di sé e assolutamente null'altro. Perciò a Ruysch che li invita a conversare fra loro nel quarto d'ora che il destino concede loro per conversare, i morti rispondono che non hanno nulla da dirsi. Da questo loro piano di vita senza *volontà di vivere*, i morti guardano al piano in cui erano *volontà di vivere* (vulgo: al tempo in cui vivevano), ed esso appar loro un mistero, *cosa arcana e stupenda*, (come ai vivi la morte) da cui rifuggono (come dalla morte rifuggono i vivi).

La prodigiosa bellezza di questo *Coro*, che basterebbe da solo a far di Leopardi uno dei più grandi poeti del mondo, viene dall'essere Leopardi riuscito

a trasformare in emozione poetica l'idea di uno stato dell'essere che definisce sé stesso come aldilà di ogni emozione, come calma assoluta e impassibilità pura. Per riuscirci, Leopardi ha ricorso — e non poteva fare altrimenti — a un procedimento per antitesi: i morti ricordano *senza veramente ricordarsene* il tempo in cui furono vivi. Il mistero che è ora per loro la vita mortale, la vita che è l'*essere per la morte* (come dice Heidegger) e la ripugnanza che essa loro ispira formano il tessuto emozionale del canto. Ma questo senso di mistero, questo moto di ripugnanza sono appena appena accennati, ché ad insistervi su, la vita (la vita del desiderio e del timore, la *volontà di vivere*) s'insinuerebbe nel regno della Morte e l'antitesi crollerebbe. Sulla immobile ghiacciaia della Morte corre appena un fremito di vento, tanto quanto basta perché i morti possano parlarci e farsi capire da noi. Poi il vento cade e l'immobilità torna a regnare. Per noi viventi, la *vita pura* dei morti è il nulla. Fare che questo nulla canti e si manifesti e definisca a noi senza distruggerlo come nulla è il miracolo che Leopardi ha compiuto in questi versi, che sono una delle vette del patrimonio poetico dell'umanità. E anche qui, come nei versi sopra riferiti della *Vita solitaria* e nell'*Infinito*, siamo in presenza di una esperienza tipicamente *numinosa*, poeticamente vissuta.

Sarebbe interessante paragonare il *Coro* a un altro capolavoro: a *For Annie* di Edgardo Poe. Per quel ch'io so, nessuno ha fatto l'accostamento delle due poesie. Pure la situazione è quasi la stessa. Anche in *For Annie* il morto canta la vita nuova in

cui egli è entrato, e che ai viventi sembra erroneamente morte: egli non è morto, egli è guarito dalla orribile febbre della vita, e sogna la sua Annie. Anche qui l'antitesi è recisa: antitesi tra la vita che è desiderio, *sete per la fiumana di nafta della Passione* — e la morte che sembra morte, ma è sonno, *vero sonno* che si dorme solo quando si è morti, sogno quieto e tranquillo di cose soavi e dolci come l'amore di Annie. L'antitesi è assai meno recisa che in Leopardi, e la *riuscita* di Poe offriva assai minori difficoltà.

La diversa tessitura si traduce anche nel diverso ritmo delle due poesie: singhiozzante e sobbalzante in *For Annie*, quasi l'orrore del vivere minacci la conquistata pace e soavità del sogno dolce che è la morte; marmoreamente composto funebre solenne, fiamma di cero bruciante immobile nel silenzio profondo di una cripta di cimitero nel *Coro* leopardiano. Con Poe siamo sempre nel regno dell'emozione: solo che un soave e puro affetto si è sostituito a una divorante e bruciante passione. Con Leopardi siamo aldilà di ogni passione, nel regno del puro essere che non diviene più, dell'*ignuda natura* che non è né lieta né triste, ma *è* soltanto, nuda presenza di sé a sé e assolutamente null'altro, per tutta l'eternità.

FINE

INDICE

INDICE

I — Il Piacere . . . . . pag. 5
II — L'Arte della felicità . . . . . » 11
III — Le Illusioni . . . . . » 16
IV — L'Amore . . . . . » 23
V — Amor proprio ed Egoismo . . . » 26
IV — La Compassione . . . . . » 33
VII — L'Amor di patria . . . . . » 36
VIII — La Ragione contro la Natura . . » 41
IX — La Filosofia . . . . . » 47
X — Il Vigore . . . . . » 52
XI — L'Ebbrezza . . . . . » 56
XII — Il Dovere . . . . . » 60
XIII — La Distrazione . . . . . » 64
XIV — La Noia . . . . . » 68
XV — La Teologia Negativa . . . » 72
XVI — Lo « Scetticismo ragionato » . . » 75
XVII — Arimane . . . . . » 79
XVIII — Il Cristianesimo . . . . . » 83
XIX — Il Materialismo . . . . . » 88
XX — La « conformabilità » dell'uomo . » 93
XXI — L'Assuefazione . . . . . » 98
XXII — La Civiltà Mezzana . . . . . » 103
XXIII — La Civiltà a caso . . . . . » 107
XXIV — L'Individualità creatrice . . . » 112

XXV — Storia della Civiltà:
I. I Primitivi . . . . . pag. 117
II. L'Antichità classica . . . » 119
III. Il Medio Evo . . . . . » 120
IV. L'Età moderna . . . » 123
XXVI — Antiprogressismo . . . . . » 126
XXVII — Antistoricismo . . . . . » 130

APPENDICE - *Studi leopardiani.*

I — Telesilla . . . . . » 137
II — Il paragone del letto in Leopardi e Manzoni . . . . . » 143
III — Esperienze numinose . . . . » 149
I. L'Infinito . . . . . » 149
II. La Vita solitaria . . . . » 154
III. Il Coro dei morti . . . . » 157

FINITO DI STAMPARE IN TIVOLI
NELLE « ARTI GRAFICHE ALDO CHICCA »
IL 31 DICEMBRE 1939-XVIII